La Vie Spirituelle

XXIV

1930

1e ANNÉE — Tome XXIV

La Vie Spirituelle

Ascétique et Mystique

JUILLET - SEPTEMBRE 1930

35, avenue de la Cour de France
JUVISY (Seine-et-Oise)

N° 130 JUILLET 1930.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Directeurs :

R. P. M.-V. BERNADOT, O. P.

R. P. ET.-M. LAJEUNIE, O. P.

A la gloire de saint Augustin

La magnifique Encyclique de S. S. Pie XI, publiée à l'occasion du XV[e] centenaire de saint Augustin (1), est pour notre avancement spirituel riche des plus lumineuses leçons. Il nous a paru bon d'en dégager, en tête de ces pages, les principales vérités qui peuvent le mieux éclairer notre vie intérieure.

Après avoir esquissé, d'après saint Augustin, le plan du gouvernement divin et le rôle que doivent jouer, dans cette conduite des choses, l'Église et l'État, le Saint-Père envisage la doctrine et la vertu de la grâce dans l'œuvre et dans la vie du grand évêque.

La grâce s'interpose entre une nature déchue, incapa-

(1) Encyclique *Ad salutem* sur saint Augustin, évêque d'Hippone et docteur de l'Église, à l'occasion du XV[e] centenaire de sa mort, adressée à tous les évêques par S. S. Pie XI. On trouvera une traduction complète de cette Encyclique dans la *Doc. cath.*, t. 23, col. 1155-1181.

ble d'atteindre, par ses seules forces, et la plénitude de sa perfection naturelle et les frontières mêmes de la vie surnaturelle où nous sommes gratuitement élevés. Saint Augustin sut trouver la position juste, en ces difficiles questions, et sut préserver son temps et les âges qui le suivirent d'une double erreur : « c'est-à-dire d'enseigner que le libre arbitre de l'homme déchu de la justice originelle n'est qu'un mot sans réalité, comme il plut aux anciens hérétiques et aux jansénistes, ou bien que la grâce divine n'est pas accordée gratuitement et ne peut pas tout, comme l'affirmaient les pélagiens ».

Il nous faut d'abord admettre comme principe fondamental en éducation, en psychologie, en politique et en sociologie, une certaine *infirmité* de nos forces naturelles, une incontestable déviation de nos tendances originelles les plus pures. Saint Augustin nous instruit de cette vérité plus peut-être par l'expérience de sa vie que par son enseignement même, et par ce côté émouvant il peut mieux nous préserver contre le naturalisme moderne.

Ceux qui ont lu Augustin ne tomberont évidemment pas dans la pernicieuse erreur qui s'est répandue au XVIII[e] siècle et d'après laquelle les inclinations naturelles de la volonté, étant toutes bonnes, ne doivent être ni redoutées ni domptées.

De ce faux principe ont découlé les méthodes d'éducation que Nous avons récemment condamnées dans Notre Encyclique sur l'éducation chrétienne de la jeunesse et qui aboutissent, en ne mettant aucune séparation entre les sexes, à ne prendre aucune précaution contre la passion naissante des enfants et des adolescents; de là, aussi, cette licence dans les écrits et les lectures, dans l'organisation et l'exécution des spectacles qui ne sont pas seulement des pièges et des dangers pour l'innocence et la pudeur, mais causent, en réalité,

des chutes et des pertes; de là, ces modes déshonnêtes pour l'extirpation desquelles les femmes chrétiennes ne sauront jamais dépenser trop d'efforts.

Ces conditions de notre nature nous imposent un incessant combat contre nos passions originellement déréglées. Le Pape cite, à ce propos, ces belles paroles de saint Augustin à son peuple :

« Tant que l'on vit, mes Frères, il en est ainsi. Pour nous qui avons vieilli dans cette lutte, nous avons des ennemis moins puissants; nous en avons cependant. Nos ennemis, pour ainsi dire, ont été lassés par l'âge même; toutefois, même lassés, ils ne cessent, par toutes sortes de mouvements, de troubler le repos de la vieillesse. La lutte des jeunes gens est plus vive; nous la connaissons, nous avons passé par elle... Tant que vous portez un corps mortel, le péché combattra contre vous; mais qu'il ne règne pas! Qu'est-ce à dire qu'il ne règne pas ? C'est à dire que vous n'obéissiez pas à ses désirs. Si vous commencez à obéir, il règne. Et qu'est-ce qu'obéir, sinon offrir vos membres pour en faire des armes d'iniquité pour le péché ? Ne donnez pas vos membres comme des armes d'iniquité pour le péché. Dieu vous a donné le pouvoir, par son Esprit, de garder vos membres. La passion surgit, gardez vos membres! Que fera cette passion qui s'est élevée ? Vous, gardez vos membres; ne donnez pas vos membres comme des armes d'iniquité pour le péché; n'armez pas votre adversaire contre vous. Tenez vos pieds pour qu'ils n'aillent pas aux plaisirs défendus. La passion s'est élevée, gardez vos membres; tenez vos mains loin de tout crime; tenez vos yeux, de peur qu'ils ne fixent avec une attention mauvaise; tenez vos oreilles, pour qu'elles n'entendent pas volontiers les paroles de la passion; tenez tout votre corps, de côté, en haut, en bas. Que fait la passion ? Elle a pu surgir, elle n'a pu vaincre. En s'élevant toujours sans succès, elle apprend à ne plus s'élever (1). »

En ce combat la grâce seule peut nous donner la vic-

(1) Serm. 128, c. 9-10, n. 11-12.

toire : celui-là seul triomphe du monde qui croit d'une foi vive que Jésus est le Fils de Dieu :

Ne sont-ce pas les fleurs très belles d'un vaillant courage, de la chasteté et de la charité que la grâce de Dieu cueille sur terre pour les cieux ? Ceux qui résistent aux sollicitations divines et ne veulent pas user justement de leur liberté restent au contraire et se traînent dans leur faiblesse naturelle. Mais la grâce de Dieu nous permet de ne désespérer du salut de personne, tant que l'on vit ici-bas; elle commande même d'espérer, pour tous, des accroissements toujours plus grands de la charité; c'est dans cette grâce que réside aussi le fondement de l'humilité ou de la modestie, puisque nul ne peut oublier cette parole : « Que possèdes-tu que tu n'aies reçu ? Si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? » L'âme ne peut refuser son tribut de reconnaissance à celui qui « accorda aux faibles de vouloir invinciblement par sa grâce ce qui est bon et de s'opposer invinciblement à l'abandonner (1) ».

Cette grâce, Dieu l'accorde à notre prière : « le don même de la persévérance peut être mérité par la prière » :

La bonté du Christ Jésus nous apporte des exhortations à demander les bienfaits de sa grâce : « Demandez, et il vous sera donné; cherchez, et vous trouverez; frappez, et l'on vous ouvrira. Tout homme, en effet, qui demande reçoit; et qui cherche trouve; et à qui frappe on ouvre. » Le don même de la persévérance peut être mérité par la prière. Aussi dans l'Église la prière publique et privée n'a point de cesse : « Quand n'a-t-on pas prié dans l'Église pour les infidèles et les ennemis pour qu'ils croient ? Quand un fidèle a-t-il eu un ami, un proche, une épouse infidèle et n'a-t-il pas demandé pour lui, à Dieu, une âme soumise à la foi chrétienne ? Qui n'a jamais prié pour soi-même pour obtenir la grâce de rester dans le Seigneur ? (2) »

(1) *De correptione et gratia*, c. 12, n. 38.
(2) *De dono perseverantiae*, c. 23, n. 63.

La vie de saint Augustin fut une illustration très belle de cette doctrine de la grâce :

Le pouvoir de la grâce divine sur l'âme, il l'avait expérimenté lui-même, lorsque merveilleusement et soudain transformé à Milan, il remarqua que toutes les ténèbres du doute avaient disparu. « Comme il me devint subitement doux, disait-il, de manquer de la douceur des bagatelles ! Et ce que j'avais craint de perdre, ce m'était une joie de l'abandonner. Tu me jetais hors de moi, toi qui es la vraie et souveraine suavité; tu le faisais et tu entrais à leur place, plus doux que toute volupté, mais non pour la chair et le sang; plus éblouissant que toute lumière, mais demeurant dans un profond secret; plus élevé que tout honneur, mais pour ceux qui ne s'élèvent point en eux-mêmes (1). »

Le Pape célèbre surtout la charité du grand évêque :

Si l'on a seulement parcouru une seule fois les *Confessions*, peut-on oublier le colloque tenu par le fils avec sa mère, à la fenêtre de la maison d'Ostie ? Son récit n'est-il pas si vivant et si doux qu'il nous semble voir Augustin et Monique, l'un près de l'autre, plongés dans la contemplation des choses célestes ? « Nous étions donc seuls, écrit-il, conversant avec une ineffable douceur; oubliant le passé, tout entiers à ce qui était devant nous, nous cherchions ensemble, en présence de la vérité qui est vous-même, ce que sera pour les saints cette vie éternelle dont l'œil n'a rien vu ni l'oreille rien entendu, où le cœur de l'homme ne peut atteindre. Et la bouche de notre âme aspirait après l'eau céleste de votre fontaine, fontaine de vie qui est en vous, afin que, recueillant, selon notre mesure, quelques gouttes de sa rosée, nous puissions méditer un peu une chose si grande... Et, parlant ainsi, aspirant à cette vie heureuse, nous y touchâmes un instant dans l'élancement de tout notre cœur; puis nous avons soupiré dans le bruit de notre voix, où la parole commence et finit. Et qu'y-a-t-il en cela de semblable à votre Verbe, Notre-Seigneur, immuable en lui-même, qui, sans vieillir jamais, renouvelle toutes choses ? (2) »

(1) *Conf.*, l. IX, c. 1, n. 1.
(2) *Conf.*, l. IX, c. 10, n. 23-24.

Ces extases de l'esprit et du cœur hors du corps, on ne saurait dire qu'elles furent rares dans sa vie. Si les devoirs et les labeurs quotidiens lui laissaient la liberté de quelques instants, il méditait les saintes Écritures, si connues de lui, pour y trouver la joie et la lumière de la vérité; des œuvres de Dieu et des mystères de son amour souverain envers nous, il s'élevait peu à peu, par la pensée et le cœur, à la sublimité des perfections divines elles-mêmes, et s'y plongeait autant que la grâce d'en haut lui en laissait le loisir : « Aussi j'y reviens souvent — dit-il, comme en nous confiant un secret, — j'y trouve un charme ineffable et, autant que je peux m'arracher aux nécessités des travaux, je me réfugie dans ce plaisir. Or, parmi tous ces objets que je parcours sous votre conduite, mon âme ne trouve qu'en vous un lieu sûr, où elle rassemble mon être épars, afin que rien de moi ne s'éloigne de vous. Et parfois, vous me pénétrez d'un sentiment bien étrange, de je ne sais quelle douceur intérieure qui, recevant en moi sa perfection, serait je ne sais quoi qui ne serait plus cette vie (1). »

Aussi s'écriait-il : « Bien tard je t'ai aimée, beauté si ancienne et si nouvelle ! C'est bien tard que je t'ai aimée ! (2) » Avec quel amour il contemplait la vie du Christ, dont il s'efforçait d'exprimer, chaque jour, la ressemblance plus parfaite en sa personne et à qui il s'efforçait de rendre amour pour amour, absolument comme il le conseillait lui-même aux vierges : « Qu'il soit fixé dans tout votre cœur, lui qui a été, pour vous, fixé sur la croix (3). »

Dans son zèle apostolique s'il eut une intelligence dure — d'une fermeté de diamant — pour juger et condamner les erreurs, il eut un cœur tendre pour les égarés qu'il voulait ardemment ramener au bercail :

Néanmoins, bien qu'il luttât si ardemment pour la vérité, il ne cessait de demander à Dieu l'amendement de ces enne-

(1) *Conf.*, l. X, c. 40, n. 65.
(2) *Ibid.*, c. 27, n. 38.
(3) *De sancta virginitate*, c. 55, n. 56.

mis, qu'il embrassait de sa bienveillance et de sa charité chrétienne; ses écrits nous montrent avec quelle modestie et quelle vertu de persuasion il s'adressait à eux : « Que ceux-là s'emportent contre vous, qui ignorent avec quelle peine on trouve le vrai et avec quelle difficulté on évite les erreurs ! Que ceux-là s'emportent contre vous, qui ignorent combien il est rare et ardu de s'élever au-dessus des imaginations de la chair dans la sérénité d'une âme pieuse !... Enfin, qu'ils s'emportent contre vous, ceux qui n'ont jamais été trompés par une erreur comme celle qui vous trompe ! Moi qui, longtemps et violemment ballotté, ai pu connaître enfin quelle est cette vérité qui se perçoit sans les exposés d'une vaine fable... moi qui, enfin, ai recherché avec curiosité, écouté avec attention, cru avec témérité, persuadé avec instance à qui je le pus, défendu avec obstination et ardeur contre les autres toutes ces théories, dans lesquelles une longue habitude vous embarrasse et vous tient liés, je ne puis pas du tout m'emporter contre vous, que je dois supporter maintenant comme je fus supporté moi-même et traiter avec une patience égale à celle de mes proches lorsque j'errais, enragé et aveuglé dans vos doctrines (1). »

En présence des périls de l'invasion qu'il eut à subir il se montra calme et invincible. Il voulait chez les ministres de Dieu un courage toujours prêt à affronter la mort pour le salut du peuple :

Plusieurs prêtres et évêques se demandaient la règle de conduite à tenir au milieu de tant et de si graves calamités; le saint vieillard, interrogé par l'un d'eux, répondit nettement qu'aucun d'entre les prêtres dont le ministère était nécessaire aux fidèles n'avait le droit d'abandonner son peuple, quels que fussent les événements : « Est-ce que nous pourrions oublier, dit-il, lorsque l'on arrive à des dangers aussi extrêmes et qu'il n'y a pas moyen de fuir, quel concours de fidèles de l'un et de l'autre sexe et de tout âge afflue dans l'Église; les uns demandent le baptême; les autres, la

(1) *Contra epist. Manichaei quam vocant fundamenti*, c. 2-3, n. 2-3.

réconciliation; d'autres encore, l'application de la pénitence; tous la consolation, la confection et la distribution des sacrements. Si les ministres ne sont point présents, quel malheur surprendra ceux qui partiront de ce monde sans être régénérés par le baptême et déliés de leurs fautes ! Quelle sera la douleur de leurs parents qui ne les trouveront pas avec eux dans le repos de la vie éternelle ! Quelle plainte universelle et de la part de certains quels blasphèmes devant l'absence de ministère et de ministres sacrés ! Voyez ce que ferait la crainte de maux temporels et combien on acquerrait par elle de maux éternels. Si, au contraire, les ministres sont là, ils donnent leurs secours à tous, selon les forces que Dieu leur accorde : les uns sont baptisés, les autres sont réconciliés, nul n'est privé de la communion au corps du Seigneur ; tous sont consolés, édifiés; tous entendent l'exhortation à prier Dieu qui peut écarter tous les maux redoutés; prêts à tout, à accepter que, si le calice ne peut s'éloigner d'eux, la volonté se fasse de Celui qui ne peut rien vouloir de mal (1). »

Et il concluait ainsi : « Celui qui fuit de manière à priver le troupeau du Christ des aliments spirituels dont il vit, celui-là est un mercenaire qui voit venir le loup et qui s'enfuit, parce qu'il n'a point souci des brebis. » D'ailleurs Augustin confirma sa leçon par l'exemple : c'est dans sa ville épiscopale, assiégée par les barbares, que le pasteur magnanime qui était demeuré avec son peuple rendit son âme à Dieu.

Cet homme si grand par le courage et par la doctrine, admiré et aimé des plus nobles esprits de son temps, eut pour idéal de vivre pauvre et de marcher dans les étroits sentiers de la vie religieuse. Il fit de sa demeure épiscopale un monastère où il s'entoura d'amis épris du même idéal. Il sut les enflammer d'amour pour la vie pauvre et austère du Christ. Possidius rapporte que de nombreux religieux sortis de cette école de sainteté allaient fonder de nouveaux monastères et soutenaient l'Église d'Afrique

(1) *Epist.* 228, n. 8.

par leur doctrine et l'exemple de leur vie. Et quel éloge ému saint Augustin n'a-t-il pas fait de cette vie religieuse qu'il aima tant!

Augustin put se réjouir de l'action merveilleuse de cette vie religieuse, qui répondait pleinement à ses désirs, au point de déclarer un jour : « Moi, qui écris ces lignes, j'ai vivement aimé la perfection dont le Seigneur a parlé, quand il dit au jeune homme riche : « Va, vends tout ce que tu as « et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les « cieux; et puis, viens et suis-moi »; et j'ai agi ainsi, non par mes propres forces, mais avec l'aide de sa grâce. Ce n'est point parce que je n'étais pas riche qu'il m'en sera moins tenu compte; car les apôtres qui le firent les premiers n'étaient pas riches non plus. C'est abandonner le monde entier que d'abandonner ce que l'on a et ce que l'on désire avoir. Combien j'ai pu avancer dans cette voie de la perfection, je le sais mieux que personne; mais Dieu le sait mieux que moi. Et j'exhorte les autres de toutes mes forces à ce genre de vie, et, grâce à Dieu, j'ai des compagnons qui s'y sont décidés par mon entremise (1). » Nous souhaitons aujourd'hui que, partout, surgissent des « semeurs de chasteté », semblables au saint Docteur, qui, prudemment certes, mais avec force et persévérance, se fassent des conseillers de vie sacerdotale et religieuse, toujours selon la volonté de Dieu, pour mieux éviter l'affaiblissement de l'esprit chrétien et la perte graduelle de l'intégrité des mœurs.

Et le Saint-Père, en terminant, semble confier au grand évêque tous ces indigènes et tous ces étrangers qui vivent dans « l'immensité de l'Afrique », terre promise des grands labeurs, des souffrances sans nombre réservées aux missionnaires de demain. Ne vit-il pas encore par ses écrits, par cette force et par cette grâce qui s'en dégagent, par cette lumière si pure aimée des âmes qui

(1) *Epist.* 157, c. 4, n. 39.

le méditent ? Son biographe et son ami Possidius le retrouvait tout entier dans ses ouvrages : *Et in his semper vivere a fidelibus invenitur.* Heureux ceux qui peuvent converser avec l'âme d'Augustin en ses livres, et le trouver plus vivant encore, plus proche et plus secourable dans une prière qu'émeut une mystérieuse amitié dans la communion des Saints!

SAINT AUGUSTIN

L'homme

Au mois d'août de l'année 430, la ville d'Hippone — aujourd'hui Bône, province de Constantine — était dans une affreuse détresse : les hordes vandales, venues d'Espagne, l'enserraient de toutes parts, décidées à vaincre sa résistance par la famine. Derrière ses solides remparts, le comte Boniface, vaincu à plusieurs reprises, avait cherché un refuge pour l'armée romaine ; il espérait tenir jusqu'à l'arrivée de nouveaux renforts; mais ceux-ci tardaient; les vivres diminuaient et la population commençait à redouter pour elle-même les effroyables cruautés exercées par les Barbares dans le reste de la Numidie.

Du moins, en ces heures tragiques, un homme restait qui, depuis bientôt quarante ans, s'était montré, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, le guide et le soutien de ce peuple dont il avait la charge devant Dieu : c'était l'évêque Augustin. Malgré son grand âge — il avait alors 75 ans —, il continuait régulièrement ses prédications dans la Grande église, afin de maintenir les courages, ou tout au moins de tourner les esprits vers les réalités célestes, à l'heure où tout, sur la terre, n'était que péril et menace. Mais voici qu'au troisième mois du siège, en ce début d'août, l'évêque fut saisi par une fièvre maligne, qui l'immobilisa. Il comprit que sa fin était proche, et, pour s'y préparer, dix jours durant, se claustra dans une méditation silencieuse. Elle ne fut inter-

rompue que par la mort; le 5 des calendes de septembre, c'est-à-dire le 28 août, en présence des évêques et des clercs réunis à la maison épiscopale, le vénéré malade s'endormit paisiblement dans le Seigneur, tandis qu'au dehors retentissaient le fracas des armes et les lamentations de la foule.

Quinze siècles ont passé, et la mémoire d'Augustin a survécu à tous les bouleversements qui déracinent les peuples et, souvent, jettent sur les individus le voile de l'oubli définitif. L'Église l'honore comme un saint et le proclame un des plus illustres parmi ses docteurs; des ordres et des congrégations religieuses, en grand nombre, ont pris comme règle ses enseignements et l'appellent leur Père; les pasteurs des âmes cherchent dans ses leçons et ses exemples l'idéal qu'ils souhaitent réaliser; les théologiens et les philosophes saluent en lui l'interprète le plus autorisé des dogmes de notre foi et un métaphysicien de race; les âmes inquiètes lui demandent par quel chemin on peut arriver à la vérité; toutes les mères qui gémissent sur les égarements d'un fils, d'autant plus aimé qu'il fait plus souffrir, se rappellent qu'Augustin est le fils de Monique et cherchent dans sa conversion l'assurance d'un espoir qu'elles ne peuvent abandonner, croyant, elles aussi, que leur fils, « le fils de tant de larmes, ne saurait périr ».

Et c'est pourquoi, à l'approche de ce centenaire que ramènera la date du 28 août 1930, dans le monde entier, groupements religieux, sociétés savantes, s'apprêtent à évoquer, avec plus de solennité, le souvenir du grand évêque d'Hippone.

La vie et l'œuvre de saint Augustin sont d'une telle richesse qu'on peut l'envisager sous divers aspects. Ici on voudrait considérer l'homme, un homme qui est

devenu un saint, un homme de génie sans doute, mais un homme aux prises avec les difficultés de la vie, avec l'indépendance de son caractère, avec l'emportement de ses passions; un homme qui a connu et commis le mal, qui s'est égaré dans l'erreur; enfin un homme qui, ayant sincèrement cherché la vérité, a pu l'atteindre et se délivrer des liens qui l'enchaînaient, et, ainsi libéré, s'est haussé aux sommets de la perfection, tout en restant un merveilleux type d'humanité.

On est même surpris de retrouver chez Augustin une âme toute proche de la nôtre, de découvrir en cet homme du V^e^ siècle presque un contemporain, sinon par les habitudes de vie, du moins par les sentiments et les aspirations profondes, par les problèmes qui se sont posés devant lui et qui, aujourd'hui encore, préoccupent notre esprit. C'est qu'en effet les hommes grands par le génie ou la volonté, et ajoutons, par la sainteté, sont de tous les temps, tout en restant du leur; plus leur âme s'élève, plus elle échappe aux contingences qui nous font exclusivement d'une époque ou d'un milieu; seuls, ceux-là qui s'enlisent dans la matière ou les banales préoccupations du moment, disparaissent avec le flot mouvant des choses caduques; à vouloir vivre plus humainement, en apparence, ils sont moins hommes, au sens plénier du mot, parce qu'ils ont étouffé le germe d'éternité que Dieu avait déposé en leur âme.

Augustin fut grand par le génie et la sainteté, c'est pourquoi il se survit. Essayons de voir comment et par quelles douloureuses étapes il est parvenu à cette perfection qui lui permit de donner sa pleine mesure, même au point de vue purement humain.

Aurelius Augustinus, notre Augustin, naquit à Thagaste, ville de Numidie, le 13 novembre 354. Son père,

Patricius, était païen (il ne se convertit que peu avant sa mort); sa mère, Monique, chrétienne. La famille n'était pas riche, mais possédait quelques terres et avait un rang honorable dans la ville; Patricius était décurion, c'est-à-dire membre de l'assemblée qui présidait au gouvernement de la commune. L'enfant ne fut pas baptisé dès sa naissance; on se contenta de l'agréger à l'Église par les cérémonies préparatoires au baptême, qui faisaient de lui un catéchumène. C'était là une coutume trop communément admise : on attendait pour recevoir le baptême que fût passée la crise des passions, le sacrement remettrait toutes les fautes antérieures. Il en résultait que beaucoup se prévalaient de cet espoir pour écarter toute contrainte : « On entend souvent, disait plus tard saint Augustin : Laissez-le faire, il n'est pas encore baptisé (1). »

Augustin, dans ses *Confessions*, nous a raconté lui-même sa vie de petit écolier; il en a gardé mauvais souvenir. N'est-ce pas lui qui écrit sur la fin de sa carrière : « Qui n'aurait horreur de recommencer son enfance, et ne préférerait mourir, si le choix lui en était donné ? (2) » Le motif de cette aversion ce sont les souffrances qu'il endura à l'école, en raison des procédés d'éducation alors en usage. Certes, il était bien doué, « la mémoire et l'intelligence ne me faisaient pas défaut : votre bonté, Seigneur, me les avait suffisamment départies (3) »; mais il lui répugnait de travailler sous la contrainte et la menace des châtiments : « Je n'aimais pas l'étude, je détestais d'y être contraint. » Pourquoi avait-il le grec en horreur ? « Pour me le faire apprendre, on me menaçait avec violence de châtiments cruels et effrayants (4). » Et

(1) *Confessions*, I, 18.
(2) *De civitate Dei*, XXI, 14.
(3) *Conf.*, I, 15.
(4) *Conf.*, I, 24.

ce dégoût était universel : « Les premiers éléments, lecture, écriture, calcul ne me paraissaient pas moins pénibles et accablants que le grec (1) », « un et un font deux, deux et deux font quatre, ce refrain m'était odieux (2) ».

C'est tout autrement qu'il avait appris le latin : « Naguère, encore petit enfant, j'ignorais de même les mots latins, et cependant, rien qu'à observer, je les avais appris sans crainte, sans souffrance, au milieu des caresses de mes nourrices, des joyeuses taquineries et des rires de ceux qui jouaient avec moi. Je les ai appris, sans y être contraint par la menace d'une punition; mon esprit, de lui-même, me poussait à produire des pensées, ce que je n'aurais pu faire si je n'avais appris quelques mots, non de pédagogues, mais de ceux que j'écoutais parler et à qui, à mon tour, je faisais entendre mes sentiments. » Et Augustin conclut par une réflexion qui vaut toute une leçon de pédagogie : « D'où il ressort à l'évidence, dit-il, que pour apprendre, la libre curiosité a plus d'efficace que la contrainte par les menaces (3). »

Autre chose encore détournait de l'étude le jeune Augustin : sa passion pour le jeu (4); les osselets et les noix, la balle, les oiseaux, avaient pour lui plus de charme que les rudiments de la grammaire. Sans doute, les amusements portaient en eux leurs attraits, mais Augustin, en s'y livrant, cherchait à satisfaire une passion plus raffinée : il voulait dominer, se montrer supérieur, être le premier en tout. Par de petits cadeaux, fruits de ses larcins à la table ou au cellier paternels, il groupait autour de lui des compagnons de son âge, déjà tout prêts cependant à s'amuser; mais acheter leur complicité, n'était-ce

(1) *Conf.*, I, 20.
(2) *Conf.*, I, 22.
(3) *Conf.*, I, 23.
(4) *Conf.*, I, 15, 16, 30.

pas se les soumettre, en faire des inférieurs ? Au jeu, il fallait qu'il gagne; s'il se sentait près d'être vaincu, il n'hésitait pas à tricher et n'acceptait pas sur ce point les réclamations de ses camarades, bien qu'une pareille conduite chez les autres eût le don de l'exaspérer; plutôt que céder, il préférait recourir à des arguments frappants et faire le coup de poing (1).

Mais les triomphes de ce genre étaient bien courts, car, généralement, ils valaient au vainqueur de nouvelles punitions, le terrible fouet du maître entrait en jeu, et Augustin se désolait de la correction reçue et peut-être plus encore de l'indifférence, des moqueries de ses parents, en face d'une détresse qu'il jugeait sans pareille (2). Aussi cherchait-il à s'en préserver, sans toutefois renoncer à ce qui en était la cause. Sa mère, les servantes chrétiennes lui avaient parlé de Dieu, qui est quelqu'un de très grand, de très puissant, qui peut nous entendre et nous secourir; et alors, raconte Augustin, « tout enfant, je vous priais déjà, Seigneur, et pour vous invoquer je déliais ma langue; je vous priais, moi tout petit, avec une grande ferveur, je vous priais... afin de n'être point battu à l'école (3). »

Ces quelques lignes en rappellent d'autres empruntées à ce qu'on pourrait appeler les *Mémoires* ou les *Confessions* du Père Lacordaire. A dix ans, il entrait au lycée de Dijon. « Là, pour la première fois, raconte-t-il, la main de la douleur vint me saisir, et, en se révélant à moi, me tourner vers Dieu par un mouvement plus affectueux, plus grave et plus décisif. Mes camarades, dès le premier jour, me prirent comme une sorte de jouet ou de victime; je ne

(1) *Conf.*, I, 30.
(2) *Conf.*, I, 14, 15.
(3) *Conf.*, I, 14.

pouvais faire un pas, sans que leur brutalité ne trouvât le secret de m'atteindre... Pour échapper à ces mauvais traitements, je gagnais pendant les récréations, quand cela m'était possible, la salle d'études, et je m'y dérobais à la recherche de mes maîtres ou de mes condisciples. Là, seul, sans protection, abandonné de tous, je répandais devant Dieu des larmes religieuses, lui offrant mes souffrances précoces comme un sacrifice et m'élevant vers la croix de son Fils par une union tendre, que je n'ai jamais peut-être éprouvée au même degré (1). »

Augustin, Lacordaire! quatorze siècles les séparent, une même nature aimante les rapproche ; tous deux, grands orateurs, ils ont connu dès l'enfance cette sensibilité vibrante qui fait jaillir l'éloquence, mais que le moindre froissement rend douloureuse; tous deux, par un même mouvement du cœur, ils ont cherché, dans leur détresse, un appui, une consolation, auprès de Celui que des parents chrétiens leur avaient appris à invoquer.

Ces douleurs précoces des petits, elles nous semblent parfois bien légères à nous que la vie a meurtris de coups autrement rudes! Et pourtant, rappelons-nous ce qu'à leur âge nous avons éprouvé, pour comprendre ce qu'ils ressentent; la douleur se mesure moins à la violence des chocs, qu'à la faiblesse et à la sensibilité de qui les reçoit.

Or le jeune Augustin souffrit — un peu par sa faute sans doute — mais il souffrit très réellement. Ce n'est pas à dire que, malgré la paresse, la jalousie, l'orgueil dont il s'accuse, il fût une sorte de cancre vicieux; non

(1) *Le Testament du P. Lacordaire*, p. 33-34. Paris, 1870.

certes; ses défauts eux-mêmes étaient l'envers de qualités solides que la grâce, un jour, devait émonder et perfectionner. Cette fierté enfantine, qui le portait à dominer, lui inspirait une répugnance profonde pour tout ce qui était bas et grossier; elle le poussait à obtenir, quoi qu'il lui en coûtât, des succès dans ses études. « Le prestige de la récompense, la honte d'être inférieur à d'autres, ou simplement la crainte des verges (1) », avaient raison de sa paresse et il brillait au premier rang. Aussi, les parents, heureux de découvrir chez leur fils de telles aptitudes, rêvaient pour lui d'un brillant avenir et étaient prêts à faire les sacrifices nécessaires pour lui fournir les moyens de s'y préparer. A cette époque, la rhétorique menait à tout : à la gloire, à la fortune, aux honneurs civiques; Augustin deviendrait rhéteur.

Alors commença pour lui la vie d'étudiant à Madaure, puis à Carthage. Dans la première de ces villes, Augustin devait compléter sa formation littéraire, achever ce que nous appellerions maintenant les « humanités ». Immédiatement son âme sensible sympathisa avec celle du tendre Virgile, le chantre incomparable de l'amitié et de l'amour; il s'enthousiasmait pour l'*Énéide*, « pleurait sur le trépas de Didon, morte de son amour pour Enée (2) », mais restait rebelle aux beautés d'Homère. Lui-même excellait dans les exercices scolaires et, certain jour, il remporta un succès éclatant, avec un discours où Junon exhalait sa colère contre le roi des Troyens (3).

A quinze ans, il avait achevé ce premier cycle; mais pour continuer ses études il fallait des ressources; en

(1) *Conf.*, I, 27.
(2) *Conf.*, I, 21.
(3) *Conf.*, I, 27.

attendant que son père se les eût procurées, Augustin demeura une année dans sa famille, à Thagaste. Mauvaise année! tout entière dominée par la tyrannie des passions naissantes. La pieuse Monique s'alarmait des dangers courus par son fils, et essayait de le retenir par les conseils que lui suggérait une prudence trop humaine encore dans ses calculs. Mais le jeune homme, à qui d'ailleurs on laissait une liberté que plus tard il jugeait exagérée (1), ne tenait aucun compte de ces remontrances, les prenant, comme il dit, « pour des avis de bonne femme, qu'il aurait rougi de suivre (2) ». L'oisiveté, une fois de plus, devint mauvaise conseillère. Augustin, dans son désœuvrement, recherchait la compagnie d'anciens camarades, presque tous, malheureusement, plus émancipés que lui de toute règle morale. Au milieu d'eux, raconte-t-il, « j'avais honte de mon infériorité dans la honte, car je les entendais se vanter de leurs vilenies et se glorifier d'autant plus qu'ils étaient plus infâmes ; j'aimais à faire comme eux, non seulement pour le plaisir, mais aussi par gloriole;... par crainte de blâme, je devenais plus vicieux, et, à défaut de crime réel qui m'égalât aux plus corrompus, je feignais d'avoir fait ce que je n'avais point fait; j'avais peur de paraître d'autant plus méprisable que j'étais plus innocent, d'autant plus vil que j'étais plus chaste (3). »

Vieille histoire! aveux d'un autre âge! mais que peut-être beaucoup de nos contemporains auraient pu signer, car le faux respect humain est de tous les temps, prend des formes identiques et produit les mêmes déplorables effets. Revenant plus tard sur cette période de sa jeu-

(1) *Conf.*, II, 8.
(2) *Conf.*, II, 7.
(3) *Conf.*, II, 8.

nesse, Augustin analyse longuement le rôle de la compagnie, bonne ou mauvaise, sur notre vie morale. C'est à l'occasion de ce que d'aucuns appelleraient « une bonne farce », mais que saint Augustin désigne par son vrai nom « un vol ». Je lui laisse la parole : « Dans le voisinage de notre vigne, se dressait un poirier chargé de fruits qui n'avaient aucun attrait de saveur ni de beauté. Nous allâmes, toute une bande de jeunes vauriens, secouer et piller cet arbre, vers le milieu de la nuit, car nous avions prolongé nos ébats dans les rues jusqu'à ce moment, selon notre détestable habitude. Nous en rapportâmes de grandes charges, non pour les manger, mais pour les jeter aux pourceaux. Si nous en mangeâmes quelque peu, tout notre plaisir vint de ce que cela nous était défendu. » Et Augustin de se demander pourquoi il a commis une action si sotte et si vilaine; à plusieurs reprises il affirme que « jamais, certainement jamais », seul, il ne l'aurait commise. Le plaisir qu'il y a trouvé provient de la faute même, mais de la faute commise à plusieurs. « C'était comme une sorte de rire qui nous chatouillait le cœur à l'idée de jouer un tour à des gens qui ne s'en doutaient pas et devaient en avoir un violent dépit »; et bien que le rire puisse se produire quand on est seul, si quelque chose de comique frappe l'esprit ou les sens, on rit plus volontiers en société. Finalement, Augustin conclut cette longue analyse par des réflexions toutes pleines d'une mélancolie chargée de remords : « O amitié trop ennemie! incompréhensible séduction du cœur, avidité de nuire, née du badinage et du jeu, appétit du dommage d'autrui, sans qu'il y ait aucun désir de profit ou de vengeance! Il suffit que quelqu'un s'écrie : Allons-y, faisons-le! et on a honte d'avoir honte (1). »

(1) *Conf.*, II, 9-17.

Les mauvaises compagnies, il devait les retrouver à Carthage, où il arriva sur la fin de 370, pour étudier l'éloquence. Carthage, ce n'était plus, comme Thagaste, la petite bourgade, à moitié campagnarde; Carthage était la capitale de l'Afrique, une des grandes villes du monde d'alors, riche en souvenirs du passé, illustre par ses écoles, autant que par la splendeur de ses monuments; mais Carthage était surtout une ville de plaisirs. La mollesse de son climat alanguissait les âmes, et, sous le vernis d'un christianisme trop récent, s'agitaient encore les mêmes passions qui avaient souillé, avant leur conversion, les dévots de l'impure Tanît.

« J'arrivai à Carthage, dit Augustin; partout autour de moi crépitait, comme une chaudière en ébullition, le tumulte des honteuses amours (1). » Ce fut, sans nul doute, sa première impression. Il était prêt à la recevoir : la fièvre de son adolescence, le laisser-aller des derniers mois, ses lectures, ses rêveries, cette faim d'aimer que ressent un cœur jeune et inexpérimenté, tout ce qu'il était, tout ce qu'il voyait et entendait, tout le poussait vers des jouissances qu'il devait amèrement déplorer par la suite. Pour l'instant, il ne songeait pas à s'en préserver; si parfois, avec un reste de cette pudeur qu'il devait à une éducation chrétienne, il disait encore à Dieu : « Donnez-moi la chasteté, la continence », il ajoutait : « mais plus tard! (2) » Aimer, aimer, tel était le cri de son cœur; par avance il aimait l'amour, à défaut de son objet. « Je n'aimais pas encore et je me délectais à l'idée d'aimer. » Selon son expression, « il se précipita dans l'amour »; il en connut quelques jouissances, mais sur-

(1) *Conf.*, III, 1.
(2) *Conf.*, VIII, 17.

tout les misères : la jalousie, les soupçons, les craintes, les colères et les querelles (1).

Le théâtre, qu'il aimait passionnément, entretenait la flamme de ses désirs : il y retrouvait l'image de ses propres sentiments et se délectait au tableau des passions qui excitaient sa propre convoitise. Par ailleurs, Augustin répugnait aux spectacles violents de l'amphithéâtre. C'est qu'au milieu de ses désordres, il gardait deux grandes qualités qui devaient le préserver des pires déchéances et, finalement, le ramener vers Dieu : il avait le souci de la bonne tenue et l'amour de l'étude. Élégant, distingué, le jeune Augustin, tout en se mêlant au groupe bruyant de ses camarades, tout en subissant parfois l'influence néfaste de leur dissipation et de leurs vices, se tenait à distance de ces détestables ratés qui se faisaient gloire d'être appelés les « chambardeurs »; leurs turbulents exploits, les brimades stupides ou cruelles qu'ils imposaient aux nouveaux venus révoltaient la correction, la droiture, l'esprit de justice d'Augustin (2). Ce n'était pas dans la violence d'une brutalité grossière que le fils de la douce Monique aurait pu se complaire! Non moins que les jouissances du cœur, il recherchait les satisfactions de l'esprit. Les succès que procure l'étude flattaient sa vanité et excitaient son ardeur; à l'école du rhéteur, il était le premier et en tirait une joie mêlée d'orgueil (3). Mais son âme était trop haute, malgré ses faiblesses, son intelligence était trop sagace, pour qu'il se contentât des brillants mais frivoles ornements d'une rhétorique factice. Sous l'éclat du verbe, il cherchait la vérité enclose dans les mots.

(1) *Conf.*, III, 1.
(2) *Conf.*, III, 6.
(3) *Conf.*, III, 6.

Certain jour, un livre de Cicéron, l'*Hortensius*, lui donna le choc révélateur. Il y trouva une exhortation à la philosophie qui transforma son esprit et orienta ses désirs vers de nouveaux objets. Ses espérances de gloire et de richesse lui parurent vaines, il n'aspirait plus qu'à l'immortelle sagesse. Tandis qu'il relisait cet ouvrage avec assiduité, se passionnant non plus seulement pour la beauté du style, mais surtout pour les idées exprimées, il sentait s'opérer en son âme comme une libération vis-à-vis des choses terrestres et il entendait un appel vers le Dieu de son enfance. Il résolut de le chercher à travers les saintes Écritures; mais il n'était pas encore mûr pour le découvrir sous les formules mystérieuses d'un pauvre langage humain. La Bible le rebuta; elle lui parut, dans sa rudesse, indigne d'être comparée aux grâces majestueuses du latin cicéronien (1). Sa vanité de jeune esthète voulait un Dieu, mais un Dieu qui fût habillé à la mode du jour.

Cette expérience, terminée par une désillusion, devait, pour quelque temps encore, éloigner de l'Église le jeune Augustin. Néanmoins, il n'était déjà plus le même : quand la vérité a frôlé une conscience, elle y laisse une inquiétude qui ne lui permet plus le repos tranquille sur « le mol oreiller du doute ». Il ne serait peut-être pas téméraire de penser que c'est à partir de ce moment surtout qu'Augustin a éprouvé cette bienheureuse souffrance, dont il fait l'aveu au début de ses *Confessions* : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous (2). » Cette inquiétude, il la portera encore une dizaine d'années, avant d'aboutir au calme dans la vérité.

(1) *Conf.*, III, 9.
(2) *Conf.*, I, 1.

Je ne le suivrai pas dans toutes ses démarches, quand de Carthage à Thagaste, puis de Thagaste à Carthage, et de Carthage à Rome, il promenait ses mélancolies et ses soucis, en face d'un avenir toujours incertain. Qu'il suffise de marquer les oscillations de son esprit et de son cœur, l'inconscient progrès qui s'accomplit en lui, sous l'action de ce Dieu qu'il ne reconnaissait pas encore, mais qui pourtant, comme il l'a dit, « lui était plus intime que son être le plus intime ».

Dans sa détresse, au milieu de ce qu'il appelle sa « laborieuse et haletante pénurie de vérité (1) », il lui restait un impérieux besoin de certitude. La Bible ne la lui avait pas donnée, il la chercha « parmi des hommes orgueilleux et extravagants, charnels et loquaces à l'excès (2) ». C'est ainsi qu'il dépeint les Manichéens, dont il fut, neuf années durant, le disciple, mais un disciple assez indépendant, et dont la curiosité était parfois gênante pour ses maîtres. Il avait été attiré chez eux par les belles promesses qu'ils faisaient à tout venant : « Vérité, vérité, clamaient-ils (3) », et ils se targuaient de résoudre tous les problèmes qui oppressaient l'âme d'Augustin, notamment l'angoissante question de l'existence du mal en ce monde. Mais, après une courte période d'entraînement aveugle, le jeune philosophe, à l'esprit si lucide, ne manqua pas d'être frappé par les contradictions, les niaiseries prétentieuses du système. Et cependant, par vanité, plus que par conviction, il lui restait fidèle. Deux motifs, a-t-il dit (4), le retenaient encore : l'amitié qu'on lui témoignait dans le groupe, amitié qu'il compare à une corde jetée autour de son cou et peu à peu l'enserrant de ses

(1) *Conf.*, III, 11.
(2) *Conf.*, III, 10.
(3) *Conf.*, III, 10.
(4) *De duabus animabus*, 11.

multiples tours. En outre, et surtout, les funestes succès qu'il remportait dans la controverse avec des catholiques bien intentionnés, mais malhabiles à défendre leur foi en face d'un pareil jouteur. Ces succès le grisaient; après en avoir pris sa part, il en reportait la gloire à ceux qui l'avaient instruit dans le manichéisme. Ainsi se resserraient les liens qui le rattachaient à eux; ainsi leur enseignement le séduisait, non parce qu'il le croyait vrai, mais parce qu'il souhaitait qu'il le fût.

Il devenait donc un apôtre d'erreur, entraînant à sa suite plusieurs de ses amis, qu'après sa conversion il s'efforcera de ramener au christianisme. Voulait-il par là se prouver à lui-même la force conquérante d'une doctrine qui ne le satisfaisait pas de tous points ? C'est possible; en tout cas, on remarque dans sa vie d'alors un manque d'équilibre qui étonnerait, si on ne devinait, sous les grands gestes d'un zèle de commande, une souffrance cachée. A Thagaste, où il séjourna une année environ, il se montre susceptible jusqu'à la dureté, et en même temps d'une sensibilité maladive. Il affiche son manichéisme; Monique essaie de l'en détourner; il résiste, se fâche, et finalement accepte une rupture avec sa mère; peu après cependant, il est ému, ébranlé au récit qu'elle lui fait d'un songe, d'après lequel Augustin doit rejoindre Monique dans la profession d'une même foi catholique — et il reprend sa place au foyer familial (1). — Un de ses amis d'enfance tombe gravement malade et meurt : Augustin, qui l'avait raillé d'avoir réclamé le baptême, ne peut supporter la perte de celui qu'il chérissait d'une affection ardente. Sa douleur a quelque chose de romantique, disons même, après lui, d'exagéré. « Mon cœur était tout entier dans les ténèbres, tout ce que je regardais n'était que mort. Ma patrie m'était un supplice, la

(1) *Conf.*, III, 19.

maison paternelle un incroyable tourment; tout ce que j'avais partagé avec lui devenait, sans lui, une cruelle torture; mes yeux le cherchaient partout, et il n'était pas là! Tout m'était odieux, parce que tout était vide de lui et que rien ne pouvait plus me dire : Le voici, il va venir! comme pendant sa vie, lorsque nous étions séparés... Seules les larmes m'étaient douces, elles remplaçaient mon ami dans les délices de mon cœur! (1) » Lui-même a jugé sévèrement cette crise : « O démence, écrit-il, qui ne sait pas aimer les hommes, comme des hommes! O insensé, qui ne sait pas supporter, comme il convient, l'humaine misère! C'était mon cas. De là mes effervescences, mes soupirs, mes pleurs, mon trouble, qui ne me permettaient ni repos, ni réflexion. Je portais une âme déchirée et sanglante qui ne voulait plus se laisser porter par moi et je ne savais où la déposer. Elle ne trouvait d'apaisement, ni dans le charme des forêts, ni dans les jeux, ni dans la musique, ni dans les campagnes aux suaves parfums, ni dans les banquets somptueux, ni dans les livres et la poésie. Tout me faisait horreur, même la lumière; tout ce qui n'était pas ce qu'il avait été me semblait insupportable, fastidieux, hormis les gémissements et les larmes (2). » On a comparé cette exubérance dans l'expression de la douleur à certaine pièce où le poète Tennyson, frappé d'un pareil deuil, exhale sa tristesse en des termes à peu près semblables (3). Qui ne se souvient aussi des vers de Victor Hugo pleurant sa fille (4) :

J'ai bien assez vécu, puisque dans mes douleurs
Je marche sans trouver de bras qui me secourent,
Puisque je ris à peine aux enfants qui m'entourent,
Puisque je ne suis plus réjoui par les fleurs;

(1) *Conf.*, IV, 9.
(2) *Conf.*, IV, 12.
(3) P. Guilloux, *L'âme de saint Augustin*, p. 68-69. Paris, s.d. (1921).
(4) V. Hugo, *Les Contemplations*, 13 : *Veni, vidi, vixi.*

Puisqu'au printemps, quand Dieu met la nature en fête,
J'assiste, esprit sans joie, à ce splendide amour;
Puisque je suis à l'heure où l'homme fuit le jour,
Hélas ! et sent de tout la tristesse secrète;

Puisque l'espoir serein dans mon âme est vaincu,
Puisqu'en cette saison des parfums et des roses,
O ma fille ! j'aspire à l'ombre où tu reposes,
Puisque mon cœur est mort, j'ai bien assez vécu.

N'est-il pas vrai, qu'à vingt ans, Augustin était étroitement apparenté à nos romantiques ?

Cependant, son chagrin, et peut-être aussi d'autres causes d'ordre matériel, le chassèrent de Thagaste. Il regagna Carthage, où, suivant son expression, il devint « marchand d'éloquence ». Il emportait, avec soi, ses secrètes préoccupations; la recherche anxieuse de la vérité le détournait de tout ce qui l'avait séduit à sa première entrée dans cette même ville. Sans doute, il ne vivait pas en ascète, mais dans son désordre même, il gardait plus que de la décence; sa liaison avec la femme qui venait de lui donner un fils « prit quelque chose de la dignité conjugale (1) »; il restait fidèle à celle qu'il avait choisie.

Par ailleurs, Augustin étudiait avec ardeur, sentant bien que le manichéisme, s'il lui fournissait encore des objections contre l'Église, n'en soulevait pas de moins fortes par ses propres doctrines; et nul, pas même Fauste, le grand docteur de la secte, n'avait pu les résoudre. Sa mentalité était changée : il s'arrêtait moins à la beauté de la forme qu'à la valeur des idées (2). Désormais le grand problème de sa vie n'était plus, comme autrefois,

(1) L. Bertrand, *Saint Augustin*, p. 152. Paris, 1913.
(2) *Conf.*, V, 10.

de parvenir à la gloire et à la richesse, mais de trouver la vérité; ses amis, sa famille, continuaient à l'orienter vers les succès qu'ils jugeaient dus à ses mérites; et lui-même suivait cette voie, autant par nécessité que par habitude, car il lui fallait vivre et faire vivre les siens.

Mais l'enseignement le fatiguait, la turbulence des étudiants lui devenait odieuse; il retrouvait, cette fois pour les subir dans son école, les insolences des « chambardeurs », qui avaient jadis choqué sa délicatesse d'adolescent bien élevé (1). Peut-être aussi cette sorte de repliement sur soi-même, où il contraignait alors son esprit, préoccupé de graves questions, enlevait-il à sa parole ce quelque chose de spontané, de vibrant qui conquiert les auditeurs jeunes, toujours férus d'éloquence; il se sentait gêné dans son action et souhaitait changer de milieu.

Des amis lui conseillèrent Rome, l'assurant que, là, il obtiendrait des émoluments plus élevés et une situation plus en vue. Sans être insensible à ce genre d'arguments, il se décida surtout pour cette raison que, dans cette ville, « les jeunes étudiants gardaient une meilleure tenue, grâce à une discipline mieux réglée (2) ».

Augustin avait alors 29 ans; il arrivait à Rome n'étant plus manichéen que d'habitude, mais toujours éloigné du catholicisme, car, peu après, étant tombé gravement malade, il ne songea même pas à réclamer le baptême. Ce n'est pas qu'il eût abandonné ses recherches, mais elles n'aboutissaient pas, et un moment il pensa s'en tenir au scepticisme professé par la Nouvelle Académie, dont Cicéron s'était fait l'interprète. Ces philosophes lui paraissaient « plus sages que les autres, en soutenant

(1) *Conf.*, VIII, 14.
(2) *Conf.*, V, 14.

qu'il faut douter de tout et que l'homme n'est capable d'aucune vérité (1) ». Heureusement, il ne s'arrêta pas à cette solution découragée. Au reste, les événements, ou, pour mieux dire, la Providence allait le mettre sur la voie du retour à la lumière. A la suite d'un concours, il put obtenir à Milan une chaire de rhétorique, subventionnée par la municipalité; c'était pour lui la sécurité et l'indépendance matérielle; ce devait être en outre, sans qu'il s'en doutât, le salut par la vérité.

Deux circonstances l'aidèrent à sortir de ses incertitudes : les prédications de saint Ambroise et la lecture de quelques livres néo-platoniciens. La notoriété de l'ancien gouverneur devenu évêque, le haut rang qu'il occupait dans la cité, obligeaient en quelque sorte Augustin à lui faire une visite officielle. L'accueil reçu engagea par la suite le nouveau professeur à assister aux instructions qu'Ambroise faisait à son peuple; il n'avait d'ailleurs aucune autre intention que de se rendre compte si l'éloquence de l'évêque était digne de la réputation d'orateur qu'on lui faisait. Mais, ajoute-t-il, « avec les phrases que j'aimais, les choses elles-mêmes, dont je faisais peu de cas, arrivaient jusqu'à mon esprit (2) ». Elles y firent leur chemin et, peu à peu, Augustin s'aperçut « que la foi catholique pouvait se soutenir contre les attaques des manichéens (3) ». Ce n'était qu'un demi-succès pour l'Église, car, dit-il, « tout en cessant de faire figure de vaincue, elle ne m'apparaissait pas encore victorieuse ». Néanmoins, tel quel, il suffit à détacher définitivement Augustin du manichéisme, sans qu'il sût encore à quelle doctrine se fixer : « Je me décidai donc, conclut-il, à

(1) *Conf.*, V, 19.
(2) *Conf.*, V, 24.
(3) *Conf.*, V, 24.

demeurer catéchumène dans l'Église, l'Église de mon père et de ma mère, en attendant que quelque lumière certaine vînt orienter ma course (1). »

L'état d'âme d'Augustin, à ce moment, est extrêmement complexe, d'une complexité toute moderne, telle qu'on la retrouve chez quelques convertis de notre époque. Elle a trompé souvent les historiens, catholiques ou libéraux, qui, voulant à tout prix des situations nettes, traitent les âmes comme des théorèmes abstraits : la vie est à la fois plus riche et moins logique. Un fait est certain, Augustin n'est plus manichéen, mais il n'a pas encore de doctrine philosophique ou religieuse à quoi se rattacher de façon ferme; déjà pourtant il penche délibérément vers le catholicisme, par suite de son éducation première, oui, mais en raison surtout de ses récentes expériences. S'il trouve encore chez lui des difficultés d'ordre intellectuel, il reconnaît que l'Église a la loyauté de ne les point cacher « puisqu'elle prescrit de croire ce qui n'est pas démontré (2) »; en outre, ces difficultés n'arrivent plus maintenant à le détourner de l'enseignement catholique, elles le poussent au contraire à en chercher la solution, car il a le sentiment, sinon l'évidence, que la vérité est là. Ce n'est pas encore la foi, une adhésion ferme, c'est encore la recherche, avec ses anxiétés et ses retours, mais avec le désir et l'espoir d'aboutir.

Augustin était dans ces dispositions lorsqu'il aborda quelques ouvrages néo-platoniciens traduits en latin; il les lut et les interpréta d'après ses préoccupations du moment; par eux, il put se dégager du matérialisme, dernier reste de son passé manichéen, où il s'était enlisé jusque-là. Un grand pas était fait; la lecture des épîtres

(1) *Conf.*, V, 25.
(2) *Conf.*, VI, 7.

de saint Paul acheva le travail commencé : désormais. Augustin a trouvé la lumière si longtemps cherchée, il possède la certitude que la vérité est dans l'Église et n'est que là.

Mais c'est une vérité bien exigeante : il ne s'agit pas seulement de la croire, mais de la vivre. Et alors commence pour Augustin, comme pour tant d'autres, la grande crise. Elle prend parfois dans son récit des formes d'un pathétique émouvant : c'est un vrai drame, où la chair et l'esprit s'affrontent et luttent jusqu'à ce qu'un des adversaires succombe; chez Augustin, l'esprit, l'esprit de Dieu, l'emporta dans une incomparable victoire; mais elle ne se décida que lentement et par degrés. Un moment le néophyte pensa continuer à vivre dans le monde; il se marierait, recevrait le baptême et poursuivrait la chasse aux honneurs et aux richesses. Cet idéal, dont beaucoup se seraient contentés, ne répondait ni aux desseins de Dieu, ni même aux aspirations profondes d'une nature généreuse et ardente comme celle d'Augustin. Il le dépassa.

Écoutons-le lui-même : « La vérité m'apparaissait déjà comme certaine; mais toujours lié à la terre je refusais, mon Dieu, d'entrer à votre service et je redoutais autant d'être dégagé de mes entraves que l'on doit craindre d'en être paralysé. Le fardeau du siècle pesait sur moi, non sans douceur, comme dans un rêve; mes pensées à votre sujet ressemblaient aux efforts d'un homme qui veut s'éveiller et qui, vaincu par la lourdeur de son assoupissement, se replonge à nouveau dans le sommeil (1). » Il en sortit aidé par son tempérament naturel. Dieu se sert parfois de nos défauts eux-mêmes pour nous ramener à Lui. Depuis sa petite enfance n'avait-il pas

(1) *Conf.*, VIII, 11-12.

fait montre d'une fierté qui ne lui permettait pas d'être inférieur à qui que ce soit, et le poussait au premier rang ? N'est-ce pas elle qui, soutenue par la grâce, l'a courbé au service de Dieu, pour l'exalter dans la gloire ?

Un jour que, parmi ses hésitations, il consultait le prêtre Simplicien, celui-ci, pour l'encourager, lui cita l'exemple d'une conversion récente. Le fameux rhéteur Victorin, gagné à la foi, tardait à en faire profession; volontiers, comme notre pauvre et cher Péguy, il se serait contenté d'une Église sans sacrements; mais un jour il eut honte de sa tiédeur et brusquement il dit à Simplicien, qui ne s'attendait à rien de pareil : « Allons à l'église, je veux devenir chrétien! » Là, à haute voix, devant une multitude enthousiaste, il confessa le Christ, qu'il devait désormais servir sans réserves. Et Augustin de conclure : « Dès que votre serviteur Simplicien m'eut fait ce récit, je brûlai du désir d'imiter Victorin (1). » Pourtant la lutte n'était pas terminée, la volonté rebelle résistait encore. Un autre jour, Ponticianus, fonctionnaire de la cour et fervent chrétien, parla devant Augustin des prodiges de sainteté accomplis par les grands ascètes, Antoine et ses imitateurs. « Je me rongeais intérieurement, dit Augustin, j'étais pénétré d'une intense, d'une affreuse honte, tandis que Ponticianus parlait. » Le visiteur parti, il n'y tint plus : se précipitant sur son ami Alypius, qui avait assisté à l'entretien, le visage aussi bien que le cœur ravagés par l'émotion, il s'écria : « Que signifie ce que tu viens d'entendre ? Des illettrés se dressent, ils s'emparent du ciel par force, et nous autres, avec toute notre science sans cœur, nous ne faisons que nous vautrer dans la chair et le sang! (2) » La crise su-

(1) *Conf.*, VIII, 10.
(2) *Conf.*, VIII, 19.

prême se préparait : « Je me disais au-dedans de moi : Finissons-en, finissons-en! en paroles j'allais au terme de mes désirs; j'allais agir — et je n'agissais pas. Je ne retombais pas dans l'abîme de ma vie passée, mais je me tenais debout sur le bord, reprenant haleine. — Nouvelle tentative : j'y étais presque, oui, presque; je touchais au but, je le tenais; mais non, je n'y étais point, je n'y touchais, ni ne le tenais, hésitant à mourir à la mort, à vivre à la vie! Le mal invétéré avait plus d'empire sur moi que le bien encore si nouveau... Ce qui me retenait, c'étaient ces misères de misères, ces vanités de vanités, mes anciennes amies [les passions], qui me tiraient doucement par mon vêtement de chair et me murmuraient tout bas : Est-ce que tu nous renvoies ? Quoi! dès ce moment! nous ne serons plus avec toi pour jamais! et, dès ce moment, « ceci et cela » ne te sera plus permis! plus jamais! Et tout ce qu'elles me suggéraient dans ce que j'appelle « ceci et cela », ce qu'elles me suggéraient, ô mon Dieu!... quelles ordures! quelles infamies!... Elles réussissaient à me retarder, car j'hésitais à les repousser... et la toute-puissante habitude me disait : T'imagines-tu que tu pourras vivre sans elles ? (1) » — Mais en face, voici la chaste dignité de la continence, voici la foule de tous ceux et celles qui l'ont pratiquée; et Augustin, encore une fois, de dire : « Ne pourras-tu donc pas, toi, ce qu'ont pu ces enfants, ces femmes ? (2) »

Le drame se noue, la décision est proche; Augustin est déchiré par cette lutte dont il est l'enjeu; ses larmes coulent; il lui faut la solitude, afin de pouvoir les répandre sans contrainte. Le jardin est là tout près; il y court, se jette sous un figuier et, parmi ses sanglots, dit d'une voix

(1) *Conf.*, VIII, 26.
(2) *Conf.*, VIII, 27.

haletante : « Quand donc! combien de temps encore! demain! encore demain! Pourquoi pas tout de suite ? pourquoi ne pas en finir sur l'heure avec ma honte ? (1) » Soudain, d'une maison voisine, une voix d'enfant lance ce refrain : « Prends et lis! Prends et lis! » Ces mots frappent l'oreille d'Augustin : il se redresse, écoute la parole qui se répète; pour lui c'est un avertissement divin; vite, il rentre dans l'appartement, saisit le volume des épîtres de saint Paul, l'ouvre au hasard et lit : « Ne vivez pas dans les festins, dans les excès du vin, ni dans les orgies et les débauches, ni dans les querelles et les jalousies; mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ et ne cherchez pas à contenter la chair dans ses convoitises ». C'était fini; la grâce avait triomphé. « Je ne voulus pas en lire davantage; je n'en avais plus besoin. Ces lignes à peine achevées, il se répandit dans mon cœur comme une lumière de sécurité qui dissipa toutes les ténèbres de mon incertitude (2). » Augustin est devenu chrétien et, du même coup, il a renoncé au monde. Pendant quelques mois, il se préparera au baptême, dans la studieuse retraite de Cassiciacum, et quand, le jour de Pâques de l'an 387, l'eau sainte coula sur son front, il était déjà en marche vers la sainteté.

Pas plus que lui lorsqu'il écrivait ses *Confessions*, je n'ai rien dissimulé de ce passé auquel Augustin avait renoncé. Ce récit, du reste, rend plus émouvante et plus instructive la conversion qui clôt cette période de sa vie. Qui donc, en effet, pourra prétendre que ce *saint* fut d'une autre nature que la nôtre ? N'est-il pas un homme de chair et d'os comme nous; n'a-t-il pas connu les mê-

(1) *Conf.*, VIII, 28.
(2) *Conf.*, VIII, 29.

mes passions, les mêmes doutes qui peuvent nous torturer; n'a-t-il pas éprouvé les incertitudes de l'esprit, les défaillances de la volonté; n'a-t-il pas respiré les effluves capiteux de la libre science et ressenti l'ivresse de la volupté? Gloire, honneurs, richesses, plaisirs, tout ce qui fait l'attrait séducteur de ce monde, il l'a désiré, il aurait pu l'obtenir et, finalement, il l'a méprisé, pour s'attacher uniquement à l'immatérielle beauté de Dieu qu'il avait si longtemps méconnu.

Mais, disent quelques-uns, c'était un sentimental, et son cœur a entraîné son esprit! Un affectif, oui, un sentimental, non pas! et, si j'ai su me faire comprendre, on a pu constater que, dans son cas, la crise intellectuelle a précédé la crise morale; qu'elle a été plus longue et non moins douloureuse; que, sans la première, jamais la seconde n'aurait pu se produire. Saint Augustin ne s'est pas converti à l'aveugle, et à la suite d'un entraînement irréfléchi : les exigences de l'esprit n'étaient pas moindres, chez lui, que les besoins du cœur; c'était un homme.

Mais, devenu chrétien, prêtre, évêque, est-il resté un *homme*; la grâce n'a-t-elle pas amoindri, étouffé la nature? Captivé par Dieu, n'a-t-il point dédaigné notre pauvre humanité et condamné les modestes charmes de ce monde? Sans doute, il aime Dieu d'un amour ardent, et son œuvre est pleine d'effusions pareilles à celle-ci : « Tard, je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle; tard je t'ai aimée... Tu étais avec moi, et je n'étais pas avec toi! retenu loin de toi par ces choses qui ne seraient point, si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé, et ton cri a forcé ma surdité; tu as brillé, et ton éclat a chassé ma cécité; tu as exhalé ton parfum, je l'ai respiré, et voici que vers toi je soupire; je t'ai goûtée et j'ai faim de toi,

j'ai soif de toi; tu m'as touché et je brûle d'ardeur pour la paix que tu me donnes (1). » Oui, il aime Dieu, mais il aime aussi les créatures, en tant qu'elles sont un reflet de sa beauté et de sa bonté. Il garde toutes les affections de sa jeunesse, mais en les épurant; son âme, où habite la charité, a pour tous des trésors de bienveillance et de miséricorde.

Sa mère, Monique, il l'avait toujours appréciée et aimée; devenu chrétien, il a pour elle un attachement plus profond; n'est-elle pas deux fois sa mère ? Elle l'a enfanté à la vie de ce monde, puis, par ses larmes et ses prières, à la vie du ciel. Leurs âmes se comprennent, rien désormais ne les sépare; elles communient au même idéal, et s'entr'aident l'une l'autre, comme en ce fameux entretien d'Ostie, pour s'élancer d'un même désir vers les réalités éternelles.

Augustin aimait Adéodat, « l'enfant de son péché », non en souvenir d'un passé maintenant aboli, mais parce qu'il remarquait en lui les précieux dons de Dieu, une intelligence supérieure, qui inspirait à son père une sorte d'effroi, et une candeur d'âme qui le ravissait. Adéodat mourut à 17 ans, et Augustin, malgré sa douleur, bénit la Providence : « Vous l'avez enlevé rapidement de la terre, et je garde sa mémoire avec plus de sécurité, n'ayant plus rien à craindre pour son enfance, son adolescence et toute sa vie d'homme (2) ». Il n'est pas jusqu'à la mère d'Adéodat pour laquelle il n'ait une pensée émue.

Et qui donc, plus qu'Augustin, fut fidèle à l'amitié ? N'était-il pas déjà évêque, quand il en décrivait si aimablement les charmes ? « Ce qui me captivait, c'était de

(1) *Conf.*, X, 38.
(2) *Conf.*, IX, 14.

causer, de rire ensemble; c'était les égards d'une bienveillance mutuelle, la lecture en commun de beaux livres, les plaisanteries entre camarades et les attentions réciproques; quelquefois un désaccord sans aigreur, comme on en a avec soi-même, et de très rares dissentiments assaisonnent une unanimité presque constante; c'était d'être chacun tour à tour le maître et l'élève d'autrui; le regret impatient des absents, l'accueil joyeux fait à ceux qui arrivent; tous ces signes et d'autres du même genre qui jaillissent du cœur de ceux qui s'entr'aiment, se manifestent par l'expression, la langue, les yeux, par mille démonstrations charmantes. Voilà par quoi s'opère la fusion des âmes qui, de plusieurs, en viennent à n'en plus former qu'une seule (1). » C'était la description d'amitiés de jeunesse; avec le temps, elles prirent un tour plus grave, mais sans rien perdre de cette intimité, de cette délicatesse, qui en font la valeur et le charme.

L'évêque d'Hippone n'est-il pas le type du bon pasteur ? Son peuple, il l'aime; en lui parlant, il a parfois des mots d'une tendresse exquise. Il lui a sacrifié ce qu'il a de plus cher, le travail de l'esprit, la méditation solitaire des grands problèmes : « Rien n'est meilleur, disait-il un jour, que de scruter, dans le silence, le trésor divin; c'est doux, c'est bon. Mais prêcher, reprendre, corriger, édifier, s'inquiéter de chacun, quelle charge, quel poids, quel travail! Qui ne fuirait un pareil labeur ? (2) » Et cependant il n'arrêtait de se dépenser au service des fidèles. S'il prêchait, c'était pour les instruire; s'il écrivait, c'était pour éclairer leur foi, corriger leurs défauts, vaincre leurs préjugés ou écarter les menaces de l'hérésie;

(1) *Conf.*, IV, 13.
(2) *Serm.* 339, 3-4.

s'il écoutait patiemment leurs doléances et apaisait leurs querelles, c'était pour entretenir la charité parmi eux; si enfin, malgré ses répugnances personnelles, il se faisait solliciteur des puissants, c'était pour les soulager dans leur détresse.

Les hérétiques eux-mêmes, Augustin les englobait dans sa charité. S'il condamne et réfute leurs doctrines, il est tout plein d'attentions pour leurs personnes. Avec une humilité touchante il évoque devant eux son passé de misère intellectuelle, pour les aider à le rejoindre. Le converti de Milan, devenu évêque et maître de la doctrine, n'a rien de commun avec ces néophytes qui, ayant à peine franchi le seuil de l'Église, s'y assignent le rôle de gardiens vigilants et acerbes d'une foi qu'ils ont longtemps méconnue et dont ils ne distinguent pas toujours les justes limites. Augustin était d'un autre esprit. « Qu'ils s'emportent contre vous, disait-il en écrivant contre les Manichéens, ceux qui ne savent pas au prix de quel labeur on trouve la vérité, et avec quelle difficulté on évite l'erreur!... Qu'ils s'emportent contre vous ceux-là qui ignorent par quels soupirs, par quels gémissements, on arrive à connaître Dieu quelque peu! (1) » N'est-ce pas plus humain ? n'est-ce pas plus chrétien ?

Humain, oui, et pourtant ce n'est plus cette fierté un peu obstinée du jeune homme, qui, à vingt ans, faisait parade de son manichéisme. La grâce, en surélevant les qualités d'une si belle nature, les a dégagées de tout ce qu'elles avaient d'excessif, de morbide. La sensibilité qui, à certaines heures, jetait Augustin dans un sombre romantisme, demeure vivace après sa conversion, mais avec des notes plus justes et plus vaillantes. La mort de sa mère le fit cruellement souffrir; et pourtant, au pre-

(1) *Contra Epist. Fundamenti*, I, 2.

mier moment, il fit « taire cette sorte d'émotion puérile, toute prête à se répandre en pleurs ». Il savait que pour sa mère ce n'était pas une mort totale et il eut le courage de l'accompagner à sa dernière demeure, sans verser une larme. Après, la nature reprit ses droits. « Je sentis la douceur de pleurer en votre présence, mon Dieu, sur ma mère et pour elle, sur moi et pour moi. Je donnai libre cours aux larmes que je contenais, je les laissai couler tant qu'elles voulurent. Elles furent comme un lit, que j'étendis sous mon cœur, et où il trouva quelque repos. Car il n'y avait que vos oreilles à les entendre, et non pas le premier venu, présomptueux interprète de mes pleurs! (1) ».

La grâce n'avait pas tué, chez Augustin, la sensibilité, cette fleur exquise du cœur; il n'était pas devenu un puritain rigide, puisqu'il prenait à son compte le vers du poète :

Neque enim mihi cornea fibra est,

non, chez lui, la fibre du cœur n'était pas racornie (2). Il se reprochait même parfois de garder un goût excessif pour la littérature et pour l'art, pour la musique et pour la poésie; les charmes d'une nature opulente le ravissaient : sans cesse, dans ses sermons, il s'en inspire pour offrir des comparaisons gracieuses : le chant modulé du rossignol, le diligent travail de l'abeille et surtout cette lumière limpide de son Afrique, qui lui paraît l'image de la lumière éternelle. C'est un homme! De l'humanité, il garde même, s'il faut l'en croire, quelques défauts : il est encore trop sensible à la louange, et il s'en accuse (3). Mais combien délicieusement il l'admet

(1) *Conf.*, IX, 29-33.
(2) *Epist.* 231, 2; cf. Perse, *Satire* I.
(3) *Conf.*, X, 59-60.

de la part de ses chers auditeurs, qui sont des fils : « Être loué par les bons ? Si je dis non, je mens; si je dis oui, je crains d'être plus désireux de vanité que de réalité. Que dirais-je alors ? Ni je n'accepte pleinement, ni je ne refuse entièrement ; je n'accepte pas pleinement, de crainte que la louange humaine ne me devienne un péril; je ne refuse pas entièrement, afin de ne pas rendre ingrats ceux à qui je prêche (1). »

Puissent ces brèves notations, en renouvelant notre pieuse sympathie pour l'illustre docteur, nous faire sentir combien il est proche de nous, malgré, ou plutôt à cause de sa sainteté! Cette plénitude de sens chrétien qui le caractérise a mis dans sa vie et dans son œuvre des notes profondément humaines et divinement réconfortantes, par quoi elles dépassent un milieu et une époque; aussi, les âmes inquiètes de tous les temps, en y retrouvant l'écho de leurs plaintes, lui demandent encore d'éclairer leurs doutes et d'apaiser leurs tourments.

A.-M. Jacquin, O. P.

(1) *Serm.* 339, 1.

L'âme de saint Augustin

I

Nous aimerions à nous représenter la personne physique de saint Augustin. Mais, quoique ses contemporains aient souvent parlé de lui, nulle part ils n'ont décrit ses traits. Ce genre de curiosité, les anciens ne l'éprouvaient guère. On a trouvé, il y a une trentaine d'années, à Rome, sous les fondations de la chapelle du *Sancta Sanctorum*, seul débris de l'ancien *patriarchium* du Latran, une mosaïque du V^e^ ou du VI^e^ siècle, qui figure un homme en toge, les cheveux rares, avec une courte barbe grise, assis devant un pupitre où un livre est placé, et tenant dans sa main gauche un rouleau. Au-dessous de l'image est gravé ce distique :

> Diversi diversa patres, s[ed hic] omnia dixit
> Romano eloquio mystica sensa tonans (1),

« les Pères ont dit, les uns une chose, les autres une autre : celui-ci a tout dit, et son éloquence romaine a fait tonner l'interprétation mystique » (de la Bible, évidemment). Marucchi (2) suppose que saint Augustin seul a pu mériter un si prestigieux éloge. Malheureusement le nom n'y est point; et il resterait à savoir dans quelle mesure la ressemblance des traits a été observée. En somme, nous ne possédons ni portrait ni buste authenti-

(1) Buecheler-Lommatzsch, *Carm. lat. epigraphica*, Suppl., Leipzig, 1926 (Bibl. Teubner), n° 2045. Cf. J. Wilpert, *die römischen Mosaiken*, Freib. 1917, t. I, p. 149, et t. IV, planche 140.

(2) Marucchi, *Not. d. Scav.*, 1900, p. 218.

que d'Augustin, et la tradition artistique qui s'est formée à son propos est de fantaisie pure.

Sa santé fut toujours assez débile. La bronchite chronique dont il souffrait au moment de sa conversion dut ne jamais guérir complètement. Il se plaint plus d'une fois dans ses sermons du tapage de ses auditeurs, qui l'obligent à donner trop de voix (1). Il était assez souvent malade (2). Il dormait mal, et c'est pendant ses nuits d'insomnie qu'il rédigeait ou dictait sa vaste correspondance. Au surplus, cette infirmité corporelle ne l'empêchait nullement d'accomplir des prodiges d'activité, d'écouter des plaideurs pendant des journées entières, de soutenir d'épuisantes controverses orales avec des adversaires qui multipliaient parfois les procédés d'obstruction les plus énervants — et je ne parle pas de la centaine d'ouvrage qu'il a composés. Ces âmes d'ardeur et de foi ne connaissent pas les lassitudes où s'amollissent celles qui *s'écoutent*, qui s'auscultent trop anxieusement elles-mêmes. Leur incandescence les conserve, dirait-on, au lieu de les consumer. Au témoignage de son biographe Possidius (3), quand il mourut, à soixante-seize ans, il jouissait encore d'une vue, d'une ouïe intactes, et il avait gardé le plein usage de ses facultés.

II

Augustin n'a jamais aimé parler de lui-même. Il l'a fait une fois, il est vrai, dans tout un ouvrage, les *Con-*

(1) Par ex. *Enarr. in psalm.* L, 1 ; LXXX, 1 ; *Serm.* CLIV, 1.

(2) *Ep.* 28, 1 (il se plaint de gerçures et de tumeurs qui l'obligent à garder le lit); *Ep.* 118, 34 (une rechute de fièvre); *Ep.* 122, 1 (sa faiblesse est telle qu'elle l'empêche de supporter les voyages par mer); *Ep.* 229, 1 (ses infirmités, le « froid des années »); *Ep.* 269 (sa « vieillesse glacée » ne lui permet plus de déplacements en hiver); *Sermon* 356, 13, etc...

(3) § 33.

fessions; mais ce qui est remarquable, c'est à quel point ce livre est exempt de cette complaisance pour soi où se sont délectés la plupart des écrivains qui ont entrepris de raconter leur propre passé. Il respire, il fomente une exaltation enthousiaste de la grâce, et n'a d'autre objet que d'en montrer l'action, soit chez l'homme, soit dans l'univers. Mais Augustin écarte toutes les confidences inutiles; il ne retient de sa vie que les faits à longue portée. « La passion, la nature, l'individualité humaine, note excellemment Michelet (1), n'y apparaissent que pour être immolées à la grâce divine. C'est l'histoire d'une crise de l'âme, d'une renaissance, d'une *Vita nuova*. Le saint eût rougi de nous faire mieux connaître l'autre vie qu'il avait quittée. »

Dans ses autres œuvres, Augustin observe sur son propre compte une discrétion presque excessive. Ce n'est point, pourtant, que ses contemporains ne fussent curieux de le mieux connaître. Il était tellement admiré! Un de ses correspondants le traite, en une série d'hyperboles qu'Augustin n'omet pas de récuser dans sa réponse, de *sacrator iustitiae*, d'*instaurator spiritualis gloriae*, de *dispensator salutis aeternae* (2). Un laïc, Consentius, lui écrivait en 410 (2) : « O homme étonnant, si Dieu qui seul connaît les secrets... vous a accordé le privilège de pénétrer dans les cœurs par la pureté du cœur, et de contempler sans voiles la gloire du Seigneur, dites-nous, pour autant qu'il vous a été donné de pouvoir l'exprimer, dites-nous Celui qui vous a éclairé de sa rayonnante lumière; oui, dites-nous quelque chose de sa substance ineffable! Sans vous, qui êtes le guide et le maître dans

(1) Préface des *Mémoires de Luther*.
(2) *Ep.* 210.
(3) *Ep.* 112, 2.

ces grandes choses, notre pensée craint de s'y arrêter, et nos yeux malades ne peuvent supporter le reflet de ces splendeurs... Je veux suivre par la foi l'autorité de votre sainteté plutôt que de m'égarer dans les fausses images de ma propre raison. » Il n'est pas jusqu'à Paulin de Nole, l'illustre converti, un des meilleurs poètes de l'époque, qui ne déployât les coquetteries un peu précieuses de son style pour louer comme il convenait l'évêque d'Hippone : « Vos lettres, lui écrit-il, sont comme un collyre d'illumination répandu sur les yeux de mon esprit. » Les *Confessions* avaient été accueillies avec une curiosité, un intérêt passionné : Augustin est obligé de le constater. D'autres se fussent laissé griser peut-être par tant de louanges. Dans une lettre adressée à Aurelius, l'évêque de Carthage, en 392 — c'est-à-dire plusieurs années avant la rédaction des *Confessions* — Augustin s'accuse d'être un peu faible sur le chapitre de la louange (1). Ce qui est sûr, c'est que nul n'a aimé moins que lui se répandre en vaniteuses confidences et exhiber ses propres sentiments. Toujours on le voit humble, discret, contrit, non pas satisfait, mais bien plutôt consterné de lui-même.

III

Il n'avait pas une de ces natures pauvres, courtes et sèches qui, lorsqu'elles entreprennent de se réformer, semblent n'offrir qu'une matière presque inerte aux retranchements ascétiques qu'elles s'imposent. C'était une nature riche, comblée de dons, secrètement amoureuse de la vie, de ses émotions multiformes, et de toutes ses ivresses. Il ne veut plus aimer que Dieu, mais il se souvient d'avoir aimé « la grâce périssable des corps, la

(1) *Ep.* XXII, 9.

candeur de la lumière, la douce mélodie des cantilènes, l'odeur délicieuse des fleurs, les membres faits pour les embrassements de chair », et c'est de toutes ces suavités, épurées, transfigurées, idéalisées, qu'il compose le mystique parfum de son amour pour Dieu. Il avoue dans un passage des *Confessions* (1) que, s'il avait pu, dans les années antérieures à sa conversion, cesser de croire à la survie de l'âme, c'est au système d'Épicure qu'il aurait donné la palme, comme au plus logique, à celui qui seul est capable de pleinement satisfaire le vœu de la nature. Rien de plus curieux que le X^e^ livre des *Confessions*, celui où il s'analyse tel qu'il est à l'époque où il les rédige, pour se rendre compte s'il a porté assez vigoureusement la hache dans la végétation qui poussait en lui autrefois avec des floraisons si ardentes et, à son gré, si malsaines. Il constate que bien des « concupiscences » le guettent encore sournoisement et tentent de le faire choir. Sensualité de la bonne chère, à laquelle il ne peut se défendre de céder quelquefois : non qu'il aille jamais jusqu'à l'*ebrietas*, mais il lui arrive de s'acheminer jusqu'aux confins de la *crapula* (le mot ne signifie pas autre chose, en latin, que le léger étourdissement qu'apportent des libations réitérées, ou la plénitude d'un repas trop copieux). — Les parfums le laissent maintenant à peu près indifférent : encore n'est-il pas tellement sûr de cette insensibilité. — En revanche, les chants d'Église le pénètrent, l'émeuvent plus fort qu'il ne voudrait, parce que les passions du cœur retrouvent chacune sa note, son accent, dans les modulations de la voix humaine. Il y a là un charme qui lui énerve l'âme. Il préférerait presque qu'on se contentât d'une simple récitation rythmée. Pourtant il ne veut pas proscrire le chant d'Église, car il

(1) VI, 16.

se rappelle les larmes bienfaisantes, rédemptrices, qu'il versait à les entendre aux premiers jours de sa foi reconquise. — Quant à la volupté des yeux, elle le pénètre encore d'une délectation sans pareille. A côté des combinaisons charmeresses que crée le jeu de la lumière matérielle, il évoque celles qu'y ajoute l'art humain pour le délice des regards : vases précieux, tableaux, statues, vêtements de luxe, toutes ces parures de la vie dont il ne veut pas renier l'enchantement, puisque, dit-il, « ces beautés que l'artiste a fait passer de son esprit dans ses mains ingénieuses viennent de cette Beauté suprême qui est supérieure à nos âmes, et vers laquelle mon âme soupire jour et nuit ».

IV

Ce qui donne à tant de pages d'Augustin leur charme extrême, leur tonalité toute spéciale, c'est la puissance d'aimer dont il dispose. « Le mot *aimer*, a remarqué un de ses derniers biographes (1), est bien près d'être celui qu'il redit le plus souvent. » Je ne connais rien de plus beau, pour ma part, dans la littérature chrétienne des premiers siècles, que le IX[e] livre des *Confessions*, là où il raconte la mort de Monique (2). Est-il besoin de rappeler quelle mère avait été Monique ? Toujours discrète et patiente, elle s'était bien gardée d'engager avec son fils d'inutiles controverses, où elle n'aurait pas eu l'avantage. Elle s'était contentée de l'envelopper de son affection, de lui assurer le bienfait de sa présence, loin de son pays, à Milan même — sauf pendant une période où le manichéisme militant d'Augustin la blessait trop. Le cas

(1) P. Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin*, t. II, p. 505.
(2) Chap. XI et s.

qu'Augustin faisait du jugement de Monique, on s'en rend compte par les Dialogues qu'il rédigea au cours de son séjour à Cassiciacum, peu après sa conversion. Il avait tenu à ce que sa mère fût présente aux discussions qui y étaient amorcées, et pût, à l'occasion, dire son mot. « On a bien vu des femmes philosophes chez les Anciens! remarque-t-il dans son traité *De l'Ordre*. Et ta philosophie me plaît beaucoup. » « C'est à toi, lui déclare-t-il encore, que je dois d'avoir reçu de Dieu cet esprit qui me fait préférer à tout la découverte de la vérité, et ne rien vouloir, ne rien imaginer, ne rien aimer en dehors d'elle. » Le IX[e] livre est pour la plus large part consacré à Monique. Augustin se complaît et s'attarde à raconter ce qu'il se rappelle du passé de sa mère, aussi loin qu'il peut le ressaisir. Car, très réservé sur son propre compte, il devient presque prolixe dès qu'il parle de ceux qu'il aime. Au moment de noter les circonstances de sa mort, il reporte sa pensée vers la discrète maison d'Ostie où, attendant l'un et l'autre le bateau qui devait les ramener vers l'Afrique, leurs cœurs s'étaient unis dans une méditation des choses éternelles qui confina un moment à l'extase. Cinq jours après cet inoubliable entretien, Monique s'était mise au lit avec de la fièvre. Augustin rappelle sa résignation, son déliement progressif de ses préoccupations de naguère, par exemple à propos du lieu où elle devait être inhumée, elle qui avait si souvent souhaité qu'une place lui fût réservée à Thagaste même, auprès du corps de son mari. Il recueille une à une ses *ultima verba*. Et puis, c'est le poème de la douleur, — une douleur à qui le soulagement des larmes est quelque temps refusé et qui souffre doublement de ne pouvoir s'épancher, au moment même où elle se sent le plus gonflée de regrets. Toute cette analyse qui s'achève en prière est à ce point vibrante qu'elle éveille un écho

immédiat chez le lecteur, fût-ce le plus rétif aux émois littéraires.

Augustin fut un ami incomparable, un virtuose de l'amitié. Il laisse entendre dans un passage, rarement cité, de son traité *De la Genèse au sens littéral* (1) qu'à son gré nulle sympathie conjugale ne peut égaler celle qui se forme entre deux intimes amis. On se rappelle que Montaigne a développé ce parallèle dans son fameux chapitre *De l'Amitié*, et qu'il a conclu comme Augustin. En ce qui concerne celui-ci, il est bon de noter que la femme avec laquelle il vécut longtemps devait, selon les vraisemblances, n'être — ni de sa culture, cela va de soi — mais aussi ni de son éducation, ni de son milieu. Il était déjà lié à elle quand la perte d'un ami qu'il ne nomme point le réduisit à un état voisin du désespoir. Les pages qu'il a écrites à ce propos au IV^e^ livre des *Confessions* sont comparables à celles que Montaigne a consacrées à la Boétie, dans le I^er^ livre de ses *Essais*, étant entendu que Montaigne se libère des préoccupations religieuses dont Augustin reste pénétré. Quelques lignes d'un tour raffiné et précieux y font pourtant contraste avec l'évidente ferveur du sentiment : « Oh! qu'il parle bien de son ami, le poète (Horace) qui l'appelle « moitié de mon âme » (*dimidium animae meae*). Oui, j'ai senti que ton âme et la mienne n'avaient été *qu'une âme en deux corps*; c'est pourquoi la vie m'était en horreur; je ne voulais plus vivre, *réduit à la moitié de moi-même*. Et peut-être ne craignais-je pas tant de mourir que *par peur d'ensevelir tout entier celui que j'avais tant aimé*. » Voilà une phrase qui, treize siècles plus tard, eût fait fortune à l'hôtel de Rambouillet. Augustin, l'ayant

(1) IX, 5.

relue trois ans avant sa mort, fut bien fâché de l'avoir écrite : il la caractérisa d'un mot assez vif, *ineptia* (1).

Augustin portait dans l'amitié les qualités et les habitudes les plus propres à l'entretenir : une confiance qui se livrait sans réserve, quand elle s'était une fois donnée (il affirme que l'amitié est ce qui le repose et le dédommage le mieux des tracas dont il est accablé) (2); une modestie qui, non seulement ne prenait jamais avantage sur les autres, mais ne leur permettait même pas de le louer plus qu'il ne pensait le mériter : « Vous prétendez, écrit-il à un haut personnage, le tribun Marcellinus (3), que je ne me suis jamais trompé dans mes écrits; eh bien! vous soutenez là une mauvaise cause, vous perdriez infailliblement votre procès, même devant moi. Je ne trouve pas bon que ceux qui me sont les plus chers me croient autre que ce que je suis. Car s'ils aiment, non pas celui que je suis, mais celui que je ne suis pas, ce n'est plus *moi* qu'ils aiment, mais un autre, sous mon nom. » — Il y portait enfin une absence complète d'acrimonie, même en des cas où il aurait eu le droit d'éprouver quelque dépit des procédés d'autrui. Cela est sensible dans sa correspondance avec saint Jérôme au sujet de l'interprétation d'un passage célèbre de l'*Épître aux Galates* (II, 11) qu'il entendait autrement que l'exégète de Bethléem. Jérôme aimait si fort son travail, il s'y donnait d'un tel cœur que le désaveu d'un homme comme Augustin lui avait été très pénible. En outre, certaines malveillances avaient tiré parti des contretemps fâcheux qui avaient retardé la remise entre ses mains des lettres d'Augustin. Il en était venu à prêter à celui-ci des

(1) *Retract.* II, VI, 2.
(2) *Ep.* 73, 10.
(3) *Ep.* 143, 3.

intentions dénigrantes qu'il n'avait jamais eues, et le ton de ses épîtres s'était fait assez vif et même assez désobligeant. Augustin ne se laissa démonter par aucune insinuation, par aucune rudesse; il fit preuve d'une constante longanimité, à peine aiguisée çà et là d'une pointe de malice. La lettre LXXIII, en particulier, est un modèle de fermeté douce, de bonne grâce et de bonne volonté. Jérôme eut l'esprit de comprendre enfin qu'il s'était fourvoyé, et que ses griefs portaient à faux.

Le fond le plus riche d'humanité, de modération, de bonté, voilà ce qu'on découvre chez Augustin, quand on veut atteindre l'homme à travers ses livres.

Cette sensibilité a pénétré son intelligence, sa croyance, son langage même. Il cherche la vérité, mais surtout il l'aime et, pour dire cet amour, il trouve des paroles de poète, des images parfois presque intraduisibles en français : « O Veritas, Veritas, *quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi!* »... « Quam intendebam aures meas, dulcis veritas, *in interiorem melodiam tuam!* » Il passionne tout, même les discussions les plus abstraites. Le XI[e] livre des *Confessions* est partiellement rempli par une critique minutieuse et serrée de la notion de *temps*. Quoi de plus sec, de plus technique qu'une discussion de ce genre ? Eh bien! Augustin y fait souvent penser à Lucrèce, aux accents de triomphe que laissait éclater le poète quand il avait réussi à exposer en vers quelque aspect plus sévère de la doctrine épicurienne — tant il est heureux et enthousiaste des résultats auxquels son analyse l'achemine successivement.

A sa piété Augustin mêlait la tendresse brûlante, l'ardeur passionnée dont son âme était pleine. Nul converti n'a su prier comme lui, avec tant d'humilité, de componction, de confiance. La langue qu'il parle, quand il s'adresse à Dieu, ressemble à une suave mélodie. Le

Dieu d'Augustin n'est pas la lointaine et abstraite Divinité des philosophes. C'est « le Père des miséricordes »; et c'est le *Christus humilis* participant aux souffrances humaines, et dont l'abjection consentie fut preuve suprême d'amour. Augustin a parfois sur le sacrifice du Calvaire des méditations dont les accents font songer à ceux que rencontrera Pascal. Par divers intermédiaires, qui s'inspireront eux-mêmes d'Augustin, le moyen-âge recueillera la tradition augustinienne, en raffinant sur cette tradition. Il aimera à imaginer le détail des souffrances du Christ, à compter ses gouttes de sang, à s'attendrir sur l'Homme de douleur. Encore faut-il marquer sur ce point l'évolution du sentiment médiéval, et c'est à quoi les beaux livres d'Émile Mâle nous aident efficacement. M. Mâle observe que le haut moyen-âge n'a guère représenté que le Christ triomphant; que le XIII[e] siècle a trouvé dans le type du Christ enseignant son chef-d'œuvre; que le XV[e] siècle, enfin, a plus volontiers envisagé la Rédemption sous ses aspects pathétiques. « Jésus n'enseigne plus, il souffre; ou plutôt il semble nous proposer ses plaies et son sang comme l'enseignement suprême... La plupart des œuvres qui nous restent de cette époque sont sombres et tragiques (1). » Des influences plus voisines que celles d'Augustin ont pu tourner alors les esprits vers ces contemplations douloureuses. Mais déjà Augustin s'y était enfoncé, et c'est bien lui qui, de loin, a formé les cœurs à la piété attendrie et aux méditations émues dont devait s'inspirer de préférence l'art d'un âge plus tardif.

(1) *L'Art religieux de la fin du Moyen-Age*, p. 75 et s.

V

Un cœur chaleureux, passionné : et maintenant voyons un peu l'esprit.

Augustin fut un grand intellectuel, je veux dire un homme passionné pour les idées, pour la controverse. Nul ne s'est assujetti plus résolument, plus humblement que lui aux données de la foi; nul cependant n'a eu plus que lui la volonté de ne pas subir sa foi, mais de la *penser* et d'en inventorier le contenu.

« Dieu nous garde, écrivait-il à Consentius (1), de supposer qu'il haïsse en nous ce par quoi justement il nous a élevés au-dessus des autres êtres. A Dieu ne plaise que croire nous empêche de chercher et de trouver la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas même croire, si nous n'étions capable de raison... De toute votre âme aimez à comprendre (*intellectum valde ama*), puisque ces mêmes Écritures Saintes qui nous conseillent de croire à ces grandes choses avant de les comprendre ne sauraient nous être utiles si vous ne les compreniez pas elles-mêmes. »

Dès ses premiers ouvrages, ceux de Cassiciacum, il voulut démontrer, par une argumentation méthodique, que l'homme peut trouver la vérité. Au fond, il n'en doutait déjà plus, mais les sophismes de la Nouvelle-Académie le gênaient encore après qu'il avait cessé d'en être le captif. Une fois garantie à ses yeux la possibilité de la certitude, il s'est persuadé que de la poursuivre, de la saisir, c'était là l'emploi le plus haut qu'il pût faire de ses facultés. *Noverim me, noverim te* : connaître Dieu, connaître l'âme humaine, tel est le double objet vers lequel s'est portée, d'un élan sans cesse ravivé, le pensée augustinienne. Pensée enthousiaste, qui n'admet pas

(1) *Ep.* 120, 2 et 13.

qu'on puisse philosopher efficacement sans amour, puisque le but suprême qu'elle se propose, c'est de jouir de Dieu, *Deo frui;* pensée épurée, et qui ne croit jamais l'être assez, car Augustin ne juge possible la connaissance de Dieu, la vision immédiate de Dieu, que par ce dégagement du sensible, cette purification allégeante, qu'avaient déjà préconisée Platon et le Néo-platonisme.

Saint Augustin est, parmi les Pères latins, le seul qui ait eu réellement le génie spéculatif, les dons du penseur. Il a recueilli quelques-unes des sources les plus pures de la philosophie antique, surtout celles du Platonisme; mais il s'était scruté lui-même d'un regard trop clairvoyant pour ne pas enrichir d'un apport nouveaau les hautes leçons qu'il captait ainsi. De système personnel, il n'en a pas eu et n'a pas cherché à en avoir. Sa philosophie ne se pique point d'indépendance. Elle se soumet docilement à la foi, à l'Église : c'est à plein cœur qu'Augustin accepte l'autorité de la *Catholica*, et tout l'effort de sa dialectique ne va qu'à la justifier rationnellement; mais dans les limites qu'il se trace à lui-même, et qu'il entend bien ne jamais dépasser, il a fait preuve d'initiative créatrice. Qu'on lise, si l'on veut s'en convaincre, l'admirable synthèse qu'Etienne Gilson a donnée de la philosophie augustinienne (1).

VI

Il faut bien, après avoir indiqué les privilèges de son cœur et de son esprit, formuler aussi les quelques réserves qui s'imposent. Elles ne visent certes pas à le diminuer, mais seulement à le définir.

La sphère où se meut Augustin avec une souplesse

(1) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929.

incomparable, le domaine qu'il parcourt avec plus d'alacrité qu'aucun autre, c'est le monde des idées. Là il est pleinement à son aise. Dans le domaine des faits, des connaissances positives, il n'a pas toujours la même aisance ni la même curiosité d'esprit. — La curiosité, voilà un mot qu'il n'aimait point. Dans le livre X des *Confessions*, il a consacré à cette disposition tout un chapitre, le xxv^e^, dont Bossuet a fait passer la substance dans son *Traité de la Concupiscence*, au chapitre viii. A côté de la *libido sentiendi*, c'est-à-dire du besoin désordonné de sentir, à côté de la *libido excellendi*, c'est-à-dire du besoin désordonné de prédominer, Augustin place la *libido sciendi*, la vaine curiosité, qui se couvre, comme il dit, du nom de connaissance et de savoir. L'idée qu'il s'en forme est tout à fait analogue à celle que Bossuet cherchera à en donner, quand il écrira : « Tout cela n'est autre chose qu'une intempérance, une maladie, un dérèglement de l'esprit, un dessèchement du cœur, une misérable captivité qui ne nous laisse pas le loisir de penser à nous, et une source d'erreurs. » Ce contre quoi Bossuet, comme Augustin, s'élève, c'est en somme contre une étude trop exclusive, trop accaparante des sciences qui sont sans profit direct pour l'âme : minuties de la philosophie et de l'histoire, littérature romanesque, manies du collectionneur, etc., et c'est aussi contre le dilettantisme sous toutes ses formes. On comprend fort bien qu'un moraliste tel qu'Augustin essaie de tourner les âmes vers des choses plus importantes et plus salutaires. Seulement, mi-partie par dédain de ce qui lui paraissait subtilités frivoles, mi-partie par le fait de l'humilité où il voulait de plus en plus s'engloutir, Augustin a laissé parfois un peu trop inerte en lui-même la partie critique du jugement, celle qui balance et qui doute, là où il y a lieu. Jadis, dans sa jeunesse, il avait

disposé de cette puissance à un degré exceptionnel : il perçait les hommes et les idées (1). On dirait que, plus tard, il ait cherché à en ravaler le prix, ou même à s'en défendre, comme d'une forme sournoisement insidieuse de l'orgueil de l'esprit. En des questions où saint Jérôme, par exemple, avoue ses perplexités, ou même son scepticisme, Augustin affirme et croit. Il est étrange de constater à quel point ces deux esprits, dont l'armature intérieure était la même et qui vivaient de la même foi, ont pu différer par leurs tendances et leurs méthodes. Saint Jérôme se fait (au moins en une certaine mesure) de la défiance critique une habitude et un devoir, saint Augustin paraît tenté de s'en faire presque un scrupule. Il raisonne, à l'ordinaire, non pas en savant, mais en homme d'action pratique, incurieux des subtiles chicanes ou de ce qu'il appelle ainsi. Plus d'une page, trop influencée par ce parti-pris, a vieilli, dans son œuvre, irrémédiablement (2).

Et voici un autre trait dont les conséquences historiques ont été bien plus fâcheuses. Qui n'a connu de ces gens qui, dans la vie courante, sont d'une pondération, d'une bonté parfaites, et toujours prêts à s'arrêter aux solutions *humaines;* mais qui, dès qu'ils se mettent à raisonner d'une façon théorique et abstraite, durcissent aussitôt leurs traits et leur esprit, et deviennent aussi rigides, aussi inflexibles, qu'ils sont souples et mesurés dans l'action quotidienne ? Il y avait chez Augustin quelque chose de cette ankylose subite. Dans cette âme profondément fraternelle, toute fondue en douceur, en modestie, en compassion pour autrui, vivait aussi la dureté redoutable du dialecticien. Il est inexorable quand,

(1) Voir les *Confessions*, IV, VI, 28 ; V, VI, 11.
(2) Surtout dans la *Cité de Dieu*.

partant d'un texte scripturaire, bien ou mal, mais juridiquement interprété, et qui trouve un écho certain dans son expérience personnelle, il se met à déduire les conséquences qui y sont impliquées. N'est-il pas allé jusqu'à vouer à l'enfer les petits enfants morts sans baptême, les frustrant même de cette *medietas*, de cet état intermédiaire que réclamaient pour eux les Pélagiens ? La seule concession qu'il fait à la pitié, c'est que la *damnatio* qui pèsera sur ces petits êtres sera *omnium mitissima* (1). Le sentiment public protestait déjà autour de lui contre cette doctrine implacable, et il se voyait obligé dans sa prédication de calmer cette émotion (2). Son immense autorité n'a jamais réussi à faire passer dans la tradition catholique des vues comme celles-là. L'instinct, le cœur, ont opposé à cette logique qui les révoltait des répugnances plus fortes qu'elle. — Que d'âmes anxieuses ont consternées aussi certaines de ses vues sur la Grâce, sur les destinées effrayantes réservées à la plus grande part de la masse de perdition (*massa perditionis*), de la masse d'iniquité (*massa iniquitatis*), de la masse de boue (*massa luti*) qu'était à ses yeux l'humanité! On a relevé ici une contradiction assez paradoxale entre les idées théoriques de saint Augustin sur la prédestination et le petit nombre des élus, et sa théologie pratique. D'une part, il affirme que le nombre des saints, des « élus », est immuable, et que ce nombre est petit; d'autre part, il dépense comme évêque, comme pêcheur d'hommes, un zèle admirable pour attirer les âmes, les gagner, les engager dans la voie du salut. L'objection ne lui a pas échappé. Il s'en est tiré en observant que la distinction entre prédestinés et non-prédestinés étant impossible à l'homme, le devoir de faire

(1) *De Peccat. meritis et remissione*, I, XVI, 21.
(2) Cf. le Sermon CCXCIV.

comme si chacun pouvait l'être, selon le dessein insondable de Dieu, s'imposait au ministère apostolique. Au surplus, il a fort bien senti lui-même combien il était périlleux de présenter au peuple chrétien la doctrine de la prédestination dans toute sa rigueur, et il a soigneusement indiqué les ménagements requis (1). Mais il est étrange que certaine théologie rigoriste, accablante et même « féroce » ait pu trouver ses points d'appui dans les œuvres de la dernière partie de la vie d'Augustin, celles où, à partir de 417, il soutint la thèse de la prédestination sans conditions. Qui eût supposé que cette nature si séduisante, si vraie, d'une candeur humble et charmante, susciterait de tels disciples, armés de morgue dévote et de perpétuelle aigreur ? L'histoire des idées a de ces ironies!

Tel qu'il fut, Augustin reste la figure la plus belle, la plus complexe, la plus séduisante de l'antiquité chrétienne latine. Ses idées sont devenues comme la substance de la littérature catholique; pendant des siècles, elles sont restées présentes dans toutes les batailles de l'esprit. Et de cette influence plus que millénaire, le rayonnement n'est pas éteint. Un des maîtres de notre haut enseignement n'exprimait-il pas dernièrement sa surprise heureuse — après avoir exposé la pensée augustinienne devant les étudiants de Paris et de Boston, — d'avoir vu cette pensée « revivre en de jeunes esprits où elle prenait la vivace fraîcheur d'une découverte (2) » ?

PIERRE DE LABRIOLLE.

(1) *De bono Perseverantiae*, XXII, 57-62 (MIGNE, XLV, 1028); *De Correptione et Gratia*, XV, 46 (MIGNE, XLIV, 944).
(2) E. Gilson, *Op. cit.*, p. II.

La vie de saint Augustin à Hippone

Ces pages sont extraites de la Vie de saint Augustin écrite par Possidius, évêque de Calame en Numidie. Il fut élu à ce siège en 397. Il eut à souffrir au milieu de son peuple les outrages des païens et des donatistes : sa charité finit par triompher de leurs haines. Les Vandales détruisirent sa ville épiscopale, et il vint alors se réfugier à Hippone, près d'Augustin. Il assista aux derniers moments du grand évêque et rédigea, en latin, outre le catalogue de ses œuvres, une courte vie du saint. Nous avons choisi quelques passages qui aideront nos lecteurs à mieux fixer dans leur mémoire certains traits du grand Docteur de l'Église latine.

Ses usages familiers (c. XXII).

Dans ses habits, ses chaussures et son coucher il gardait la simplicité et la convenance que réclamait son état. Il s'y montrait aussi éloigné d'un soin excessif que d'une négligence sordide, à l'encontre de tant d'hommes qui ordinairement y mettent une vaine jactance ou une négligence excessive et cherchent par ces excès leur propre intérêt et non celui de Jésus-Christ. Pour lui, je le répète, il tenait un juste milieu, et n'inclinait trop ni à gauche ni à droite. Sa table était modeste et frugale; quelquefois avec les herbes ou les légumes on servait de la viande pour les étrangers et les malades; il y avait toujours du vin. [...] Pour ce qui concerne le vin, il s'en tenait à ce mot de l'Apôtre à Timothée : « *Ne continuez plus de ne boire que de l'eau, mais usez d'un peu de vin*

à cause de votre estomac et de vos fréquentes maladies (I Tim., v, 23). » Il se servait de cuillers d'argent, mais les plats dans lesquels on apportait les mets sur la table étaient de terre, de bois et de marbre, non par nécessité et par indigence, mais parce qu'il le voulait ainsi. Il pratiqua toujours l'hospitalité. A table, il préférait la lecture ou la discussion au boire et au manger. Et pour en bannir la peste de la médisance, il avait fait écrire dans le réfectoire ces deux vers : « Que celui qui par sa médisance se plaît à déchirer la vie du prochain apprenne qu'il n'est pas digne de s'asseoir à cette table. » Les convives étaient ainsi avertis de s'abstenir de toute médisance et de tout entretien frivole ou mauvais. Quelques-uns de ses amis les plus intimes parmi ses collègues dans l'épiscopat, oubliant un jour cette sentence, parlaient sans en tenir compte; il les reprit vivement et s'écria, tout ému, qu'il allait effacer ces vers du réfectoire, ou se lever de table et se retirer dans sa chambre. J'étais présent avec plusieurs autres quand ce fait s'est passé.

Saint Augustin et les biens de l'Église (c. XXIII).

[...] Il n'oubliait jamais les pauvres et pourvoyait à leurs besoins avec les ressources destinées à l'usage de sa propre maison : il y employait donc les revenus de l'Église ou les offrandes des fidèles. Et si la vue de ces biens, comme il arrivait quelquefois, excitait l'envie du peuple contre le clergé, il s'adressait aux fidèles et leur disait qu'il aimait mieux vivre des offrandes du peuple de Dieu, que d'avoir à supporter le soin et l'administration de ces richesses. Il était prêt à renoncer à ces possessions afin que tous les serviteurs et les ministres de Dieu vécussent de la manière indiquée dans l'ancien Testament (Deut., XVIII, 1), c'est-à-dire que ceux qui servaient

à l'autel vécussent de l'autel. Mais les laïques ne voulurent jamais accepter ces biens.

Comment il administrait sa maison (c. XXIV).

Parmi les dons et les legs faits à l'Église il y en a qu'il acceptait et d'autres qu'il refusait. Il aurait toujours voulu garder son esprit libre du soin des choses temporelles. Il donnait et confiait tour à tour, aux clercs les plus capables, le soin de la maison, de l'Église et l'administration de ses biens. Il n'eut jamais en main ni clef ni anneau; mais ceux qui étaient préposés à ses affaires mettaient en écrit tout ce qu'ils recevaient et tout ce qu'ils dépensaient. A la fin de l'année on lui soumettait les comptes pour qu'il sût combien on avait reçu et dépensé et combien il restait de disponible. Et pour beaucoup de titres, il s'en rapportait à la bonne foi de celui qu'il avait mis à la tête de la maison, plutôt que de s'en rendre compte et de les vérifier lui-même. Il ne voulut jamais acheter ni maison, ni champ, ni villa; mais si quelqu'un faisait de lui-même à l'Église un don ou un legs de cette nature, Augustin ne le refusait pas, et ordonnait de l'accepter. Nous savons pourtant qu'il refusa plusieurs héritages, non parce qu'ils ne pouvaient être utiles aux pauvres, mais parce qu'il lui paraissait juste et équitable que les enfants, les parents ou les alliés du défunt déshérités les possédassent plutôt que lui. [...]

Quant aux biens et aux possessions de l'Église, il ne s'en occupait point par attrait, et ne s'y absorbait point; mais, tout entier à des choses plus grandes et spirituelles, il ne se distrayait et ne se reposait que rarement de la pensée des choses divines pour s'occuper de celles de la terre. Lorsque tout était disposé et mis en ordre, il s'éloignait de ces affaires importantes et absorbantes, il

se réfugiait par la pensée dans les choses intérieures et plus relevées de l'esprit. Il méditait alors sur la doctrine divine ou dictait le fruit de ses méditations, ou bien il corrigeait ce qu'il avait dicté ou recopié. Il exécutait le jour ce travail qu'il avait préparé la nuit. [...]

Augustin ne voulut jamais élever de nouvelles constructions pour ne point y voir absorber son esprit, qu'il voulait tenir libre de toute préoccupation temporelle; cependant il n'empêchait pas de construire ceux qui en avaient le goût, à moins qu'ils ne s'y livrassent sans mesure. Lorsque l'argent de l'Église venait à manquer, il faisait savoir au peuple chrétien qu'il n'avait plus rien à donner aux pauvres. Pour racheter les captifs et soulager les indigents, il ordonnait souvent de briser les vases sacrés et de les fondre pour venir en aide à ceux qui étaient dans le besoin. Je ne rapporterais point cela si je n'avais pas vu qu'en agissant ainsi il allait contre le sens charnel de quelques-uns. Ambroise, de vénérable mémoire, a dit aussi et écrit (*Offic.*, lib. III, cap. XVIII) que, dans de telles occasions, il ne fallait pas hésiter à agir de même lorsque les fidèles négligeaient le tronc et le secrétariat d'où on tirait l'argent nécessaire au culte; il le rappelait quelquefois dans les exhortations qu'il adressait au peuple, comme il nous a dit un jour que le bienheureux Ambroise l'avait fait à l'église en sa présence.

La table commune à la maison épiscopale (c. XXV).

Les clercs vivaient toujours avec lui dans la même maison et à la même table, nourris et vêtus à frais communs. Pour qu'on ne tombât point dans le parjure en se laissant aller trop facilement à faire des serments, il disait au peuple dans l'église et recommandait aux siens de ne jamais en faire même à table. Si quelqu'un tom-

bait dans cette faute, il perdait une des portions qui lui étaient assignées, car ceux qui demeuraient et vivaient avec saint Augustin étaient rationnés pour cela. Il reprenait et supportait les infractions des siens à la règle et aux convenances, autant qu'il était à propos et nécessaire, et recommandait surtout qu'on ne laissât pas son cœur s'ouvrir à des paroles trompeuses pour excuser sa faute.

La pensée de la mort (c. XXVII).

Il nous racontait aussi qu'il avait entendu de la bouche même d'Ambroise de bienheureuse mémoire, au déclin de sa vie, une réponse très pieuse et très sage qu'il louait beaucoup et se plaisait à redire. C'était pendant sa dernière maladie : les principaux fidèles entouraient son lit. En voyant qu'il allait quitter ce monde pour aller à Dieu, ils se désolaient à la pensée que l'Église allait être privée de la parole d'un si grand et si excellent évêque et de la dispensation des sacrements de Dieu; ils le priaient avec larmes de demander au Seigneur une prolongation de sa vie; mais il leur répondit : « Je n'ai pas vécu de manière à rougir de vivre au milieu de vous; mais je ne crains pas de mourir, parce que nous avons un Seigneur miséricordieux. » Et dans sa vieillesse, Augustin admirait et louait la mesure et la justesse de ces paroles. [...]

Il nous racontait très souvent aussi les paroles sur le même sujet d'un de ses collègues dans l'épiscopat, son ami intime, arrivé à l'article de la mort. Étant allé le voir sur son lit de mort l'évêque fit signe de la main qu'il sortirait bientôt de ce monde. On lui répondit qu'il pourrait encore vivre, car il était nécessaire à l'Église; alors, pour ne pas paraître retenu par l'amour pour la vie, il dit : « Si je ne dois jamais mourir, c'est bien;

mais, si je dois mourir un jour, pourquoi pas maintenant ? » Augustin admirait cette pensée et louait cet homme de l'avoir exprimée; car cet homme, il est vrai, craignait Dieu; mais élevé dans la ville où il était né, il n'avait pas beaucoup étudié dans les livres. Il n'en était pas de même de cet évêque malade, dont le martyr Cyprien parle ainsi dans sa lettre sur la mort : « Un de nos collègues dans le sacerdoce, accablé d'infirmités et inquiet de sa mort prochaine, demandait à Dieu de prolonger sa vie; alors un jeune homme, haut de taille, d'un aspect distingué et d'un port majestueux, tel, en un mot, que des yeux mortels pouvaient à peine en supporter la vue, excepté celui qui allait bientôt sortir de ce monde, se tint debout près du moribond, quand il faisait à Dieu cette demande et, d'une voix émue par une espèce d'indignation, il lui dit avec vivacité : « Vous avez peur de souffrir et vous ne voulez pas mourir : que ferais-je de vous ? »

Devant les barbares (c. XXVIII).

[...] Cependant, peu de temps après, Dieu, par sa volonté et sa puissance, permit que des hordes innombrables de barbares, Vandales et Alains auxquels s'étaient joints les Goths et d'autres barbares de différentes nations, venant des côtes d'Espagne, par mer, fondissent sur l'Afrique. Après avoir parcouru la Mauritanie tout entière, ils arrivèrent dans nos contrées et dans nos provinces, portant partout où ils passaient le ravage, le pillage, les massacres, les incendies et une foule de maux épouvantables, ne considérant ni le sexe ni l'âge, n'épargnant ni les prêtres, ni les ministres du Seigneur, non plus que les ornements des temples, les vases sacrés et les saints édifices eux-mêmes. L'homme de Dieu ne partageait pas les pensées et les sentiments des autres, au

sujet des brigandages et des dévastations de si féroces ennemis; mais, remontant plus haut, ou descendant plus profondément dans ses réflexions, il y prévoyait de grands dangers et même la mort pour les âmes; et comme il est écrit que « plus on a de science, plus on a de peine », et que « la science est un ver rongeur qui pénètre jusqu'aux os » (Eccles., I, 18), les larmes furent plus que jamais sa nourriture le jour et la nuit (Ps. LXI, 4). Les derniers jours d'une vie arrivée au terme d'une vieillesse avancée s'éteignaient dans l'amertume et la douleur. En effet, il voyait les villes assiégées et prises; les habitants périssaient sous les ruines de leur demeure, quand ils ne tombaient pas sous le fer de l'ennemi, ou étaient mis en fuite; les églises étaient privées de prêtres et de ministres, les vierges sacrées et tous les religieux dispersés. [...]

Des innombrables églises d'Afrique, à peine trois seulement restaient debout : c'étaient celles de Carthage, d'Hippone et de Cirta, qu'une protection spéciale de Dieu avait préservées de la ruine, et dont les villes, soutenues par le secours d'en-haut et par le courage de leurs habitants, subsistaient encore au milieu de ces ruines; Hippone, cependant, après la mort du saint évêque, fut abandonnée par ses habitants et brûlée par les barbares. Augustin, témoin de ces malheurs, s'en consolait par cette pensée d'un sage : « Ce n'est pas être grand que de trouver grand que les pierres et le bois des édifices s'écroulent et que des mortels meurent. »

Augustin, dans sa profonde sagesse, versait donc chaque jour d'abondantes larmes sur de tels maux. Son chagrin et ses lamentations s'accrurent encore quand il vit Hippone, jusqu'alors épargnée, assiégée par ces barbares. Boniface, avec une armée de Goths alliés, avait été chargé de défendre la ville, qui resta armée et assiégée

près de quatorze mois, sans pouvoir communiquer au dehors, même du côté de la mer.

Dernière maladie de saint Augustin (c. XXIX).

Un jour, étant à table avec Augustin, il nous dit dans le cours de la conversation : « En présence de ces calamités, je demande à Dieu de délivrer cette ville du siège, ou, si tels ne sont pas ses desseins, de donner à ses serviteurs le courage nécessaire pour accomplir sa volonté, ou tout au moins de m'enlever de ce monde et de me recevoir dans son sein. » Après ces paroles, et selon sa prière, nous adressâmes les mêmes vœux au Tout-Puissant, nous, nos coadjuteurs et tous les ecclésiastiques qui se trouvaient dans cette ville. Le troisième mois du siège, la fièvre l'obligea de se mettre au lit, il était atteint d'une maladie qui fut la dernière. Le Seigneur avait sans doute écouté la prière de son serviteur, car il obtint pour lui, et en son temps pour la ville, ce qu'il avait demandé avec larmes. J'ai appris également que ce saint évêque, prié de réclamer l'assistance du ciel pour de malheureux énergumènes, supplia le Seigneur avec larmes et obtint la délivrance de ces possédés. Une autre fois, un homme vint le trouver malade, au lit. Cet homme lui amenait un malade et le priait de lui imposer les mains pour le guérir. Augustin répondit que s'il avait quelque pouvoir sur les maladies, il aurait commencé par se guérir lui-même. L'autre lui dit qu'il avait eu une vision et qu'il lui avait été dit en songe : « Va trouver Augustin, il imposera les mains à ton malade et le guérira. » A ces paroles le saint ne résiste pas davantage et fait ce qu'on lui demande; le Seigneur guérit le malade, qui s'éloigna en parfaite santé.

Sa mort (c. XXXI).

Le saint homme vécut soixante-seize ans, dont quarante dans la cléricature comme simple prêtre ou comme évêque. Une aussi longue vie lui fut accordée de Dieu pour les besoins et le bonheur de l'Église catholique. Il nous disait souvent, dans ses entretiens familiers, que, même après avoir reçu le baptême, des chrétiens ou des prêtres, quelques saints qu'ils eussent été, ne devaient jamais sortir de la vie sans un regret convenable et digne de leurs fautes. C'est ce qu'il fit lui-même dans la maladie qui amena sa mort : il avait fait faire des copies des Psaumes pénitentiaux de David qui sont en petit nombre, et, de son lit, pendant sa maladie, il jetait les yeux sur ces copies placées contre la muraille, il les lisait en versant des larmes abondantes et continuelles; et pour éviter les distractions, il nous pria, dix jours environ avant sa mort, de ne laisser entrer personne dans sa chambre, si ce n'est à l'heure de la visite du médecin ou quand on lui apportait à manger. C'est ce qu'on fit, comme il l'avait prescrit. Tout son temps se passait en prière. Jusqu'à sa dernière maladie, il ne cessa jamais de prêcher la parole de Dieu dans l'Église avec une ardeur et un courage sans borne, un esprit et un jugement aussi sains que droits. Il avait conservé dans l'heureuse vieillesse où il était arrivé l'usage de tous ses membres, une ouïe délicate, une vue parfaite, et, selon l'expression de l'Écriture, il s'endormit avec ses pères, sous nos yeux, car nous étions réunis autour de lui et confondions nos prières avec les siennes. Il ne fit pas de testament, car il était si pauvre qu'il n'avait rien à léguer.

Le combat chrétien selon saint Augustin

Les saints sont des militants. Au terme de leur carrière, ils ont droit de dire avec l'Apôtre : « J'ai mené le bon combat ».

Augustin fut un lutteur magnifique. Il avait au cœur une flamme vive qu'il tourna contre tous les ennemis de Dieu. Mais l'adversaire de choix qu'il ne cessera de poursuivre toute sa vie à travers l'hérétique et l'infidèle, le pécheur et l'impie, c'est lui, Augustin, naguère déserteur de Dieu, superbe, impudique, qui ne doit qu'à Dieu d'avoir dépouillé l'armure de Satan.

Ce n'est pas dans les livres qu'il apprit l'art de vivre. Il a éprouvé ses forces. Il sait ce qu'elles valent sans Dieu. Il sait ce qu'elles valent avec Dieu. Il tient pour Dieu, s'établit champion de Dieu contre l'homme.

Mais au plus fort du succès, l'athlète de la Cité de Dieu n'a garde d'oublier qu'il fut homme. Homme, il l'est encore, il le voit, il le sent, il en gémit. Ce puissant est un faible. Il a des accents de tendresse et d'humanité, qui nous gagnent plus sûrement à sa cause que les triomphes de sa dialectique sur un Manès, un Donat, ou un Pélage. Le génie en impose, la bonté plaît. Et nous nous rendons volontiers au théologien qui embrasa de son feu ardent la chrétienté ; fit éclore dix siècles après sa mort, en l'âme d'un disciple, le poème de la charité, délices de l'Église, l'Imitation de Jésus-Christ.

Pour marcher au combat de Dieu, on trouvera difficilement un chef plus expérimenté et plus attachant, un maître plus maître que saint Augustin.

***

Il part de ce fait d'expérience que tout homme veut être heureux. Or, l'Évangile nous enseigne que le souverain bonheur est la vie éternelle, et le souverain malheur la mort éternelle. Il faut donc régler nos actions de manière à éviter l'une et à conquérir l'autre. Et notre règle se ramasse tout entière en cette parole de la sainte Écriture : « Le juste vit de la foi. » Car c'est la foi qui nous montre le bien que nous ne voyons pas encore. Et c'est elle qui, aidée par Celui qui nous l'a donnée, nous rend capables d'atteindre le bien.

Ce qui revient à confesser que Dieu est la voie qui mène à Dieu. Dieu est au commencement de notre désir de la béatitude, il est au milieu, il est à la fin. Dans cette collaboration personnelle et permanente de Dieu à notre destinée, saint Augustin aperçoit le principe vital du Christianisme.

Il connaissait les philosophes et les moralistes de l'antiquité grecque et romaine. Il ne cache pas son admiration pour Cicéron ni pour Platon, qui l'ont initié à l'amour de la sagesse. Comme son maître saint Ambroise, il leur fait plus d'un emprunt. Mais précisément par ce qui leur manque, il discerne mieux ce qu'il y a d'unique dans la doctrine de Jésus. Et c'est la révélation d'un Dieu vivant, infiniment miséricordieux, traitant avec l'homme comme un père avec son enfant, comme un ami avec son ami, jusqu'à prendre sa nature et à lui offrir en partage sa vie la plus intime, la plus profonde. Sans doute, les néo-platoniciens avaient rêvé d'une sorte de divinisation

de l'esprit humain, et saint Augustin fut un instant captif de leur illusion superbe. Mais il reconnut sans peine que l'âme, repliée sur soi, dans l'élan le plus hardi ne saisit que le vide, si Dieu ne vient pas à sa rencontre.

Une autre collaboration, seconde mais nécessaire à la conquête du bonheur, c'est la collaboration de l'homme avec l'homme. Saint Augustin se plaît à marquer le caractère social de la religion de Jésus-Christ. Dans son ouvrage capital, la *Cité de Dieu*, il montre que tous les hommes sont solidaires, créés par un même Dieu, fils d'un même père, doués d'une même raison, appelés à un même bonheur. C'est pourquoi Dieu a voulu communiquer sa vie aux âmes par le moyen de la société. Le royaume qu'il a institué, et dont nous entretiennent les saintes Écritures, n'est pas un pur symbole. Dieu est en toute vérité le roi de la cité des esprits. Son fils Jésus-Christ est la tête du corps mystique de l'Église. Pour que circule en nous le sang divin, nous devons nous agréger à cette cité, devenir membres de ce corps. Aussi bien, l'isolement, l'autonomie, la neutralité est impossible. Ceux qui refusent d'adhérer à la cité de Dieu s'inscrivent d'office sur les rôles de l'adversaire de Dieu. Ils appartiennent à la cité terrestre, au corps mystique dont Satan est la tête.

Car depuis la révolte du premier ange et du premier homme, la guerre est à demeure entre la vérité et le mensonge, la justice et l'iniquité, entre la société du bien et la société du mal. Le monde des âmes n'est pas une grande machine reliée au monde des astres et régie par le destin, comme l'imaginèrent quelques sages. C'est une prodigieuse histoire, l'histoire de Dieu dans les consciences à travers tous les âges de l'humanité; un drame gigantesque où se jouent les destinées éternelles de notre race, dans lequel nous faisons chacun un per-

sonnage, et qui aura son dénouement au jugement dernier. Dans le camp de Dieu ou dans le camp du Démon, que nous le voulions ou non, nous sommes des combattants. Et puisqu'il s'agit ici du combat chrétien, sachons connaître nos adversaires pour les vaincre.

*
* *

Leur chef, d'abord. « Celui qui commet le péché est du diable, écrit saint Jean (I Ep., III, 8), parce que le diable pèche dès le commencement. » Saint Augustin le déclare un ennemi bien expérimenté. Que de palmes n'a-t-il pas déjà cueillies! De quelles hauteurs ne nous a-t-il pas précipités! Il a commencé par chasser nos premiers parents du paradis terrestre afin de nous plier tous sous le joug de la mort. Depuis, il n'arrête pas de nous tendre des embûches, flattant en nous l'orgueil, attisant les flammes de la concupiscence.

C'est pour le combattre et nous aider à en triompher que le Fils de Dieu a daigné revêtir notre nature. Il nous l'indique lui-même en disant : « Maintenant le prince du monde a été chassé » (Jean, XII, 31). Non pas qu'il ait été chassé du monde, mais du cœur de ceux qui sont sincèrement attachés à la parole de Dieu, et qui n'aiment pas le monde dont le démon est le prince. Il en est le prince, parce qu'il domine sur ceux qui, négligeant ce qu'ils doivent au seul Dieu véritable et éternel, se passionnent pour les biens de la terre et pour tout ce qui passe. « La cupidité est la racine de tous les maux » (I Tim., VI, 10). C'est par elle que Satan s'assujettit les hommes. On ne parvient à secouer sa tyrannie qu'en s'unissant au Christ par la prière, les sacrements, la charité, en renonçant aux séductions du monde, à ses pompes et à ses œuvres.

Tout en attribuant au démon un rôle de premier plan dans le combat chrétien, saint Augustin ne laisse pas que d'assigner à son action des limites parfaitement définies. Outre que sa puissance ne s'étend pas à notre libre arbitre, le tentateur demeure sous la dépendance immédiate de Dieu, qui ne lui permet d'approcher les âmes que dans la mesure où cela convient à sa divine volonté, toujours juste et miséricordieuse. Il en résulte que nul n'est jamais tenté au-dessus de ses forces, qu'aucune contrainte diabolique ne peut forcer en définitive la conscience humaine. Convoitise, crainte, envie, tristesse, haine, orgueil, mensonge, désespoir, concupiscence, tout cela habite en nous de par la corruption de notre nature. Tout cela, le diable peut l'exciter par de mauvaises inspirations, mais pas plus. C'est dire que nous triompherons facilement de lui, si nous commençons, avec la grâce de Dieu, par triompher de nous-mêmes.

On saisit mieux la portée de ces sages remarques, si l'on songe à certains ascètes du désert qui s'hypnotisaient sur le diable, le voyaient derrière chacune de leurs tentations, et recouraient, pour le chasser, à des procédés un peu trop extérieurs à la tentation elle-même. Quels que soient les alentours du champ de bataille, saint Augustin nous ramène toujours du dehors au dedans, à l'intérieur de notre âme, à notre volonté. C'est là et nulle part ailleurs que se décide la partie entre le bien et le mal.

***

Noverim me, noverim te : Seigneur, que je me connaisse, que je te connaisse! C'était la prière de saint Augustin. Que je connaisse ta lumière, ta bonté, ta puissance, ta beauté! Que je connaisse mes ténèbres, ma méchanceté, ma faiblesse, ma difformité, afin que tu m'il-

lumines et que tu me fasses part de toutes les richesses de ta vie divine!

Ames intelligentes et libres, tu nous fis pour toi seul. Notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi.

Mais, créatures indigentes, nous pouvons, hélas! nous enorgueillir de l'être que tu nous a bénévolement donné. Comme l'œil qui se détournerait du soleil pour tirer de soi la lumière, voilà ce que nous sommes quand nous nous préférons à toi, nous délectant en nous-mêmes, comme si nous valions par nous-mêmes quelque chose.

Ce fut le péché de Lucifer, et l'ange déchu nous a versé son poison. Jouissant de son excellence et s'y fixant comme dans sa fin, il s'est détaché du Bien commun souverain. En s'abaissant de Dieu jusqu'à soi-même, il a échangé la vérité pour l'erreur et le mensonge, la charité pour l'égoïsme et la haine. Sa misère vient de sa séparation volontaire d'avec Celui qui est, et de sa conversion vers lui qui n'est pas. Il n'a pas voulu confier à Dieu le soin de sa grandeur. Et celui qui pouvait avoir plus d'être en restant uni à la suprême Essence, a choisi d'en avoir moins en s'aimant plus que Dieu.

L'homme fut créé, comme l'ange, avec une volonté bonne, et cette volonté bonne était l'œuvre de Dieu. La première mauvaise volonté qui, en l'homme, précéda toutes ses mauvaises œuvres ne fut pas une œuvre positive, mais plutôt un abandon de l'œuvre de Dieu, une préférence pour ses propres œuvres. Œuvres mauvaises, parce qu'elles sont selon l'homme et non selon Dieu. De même que l'ange de lumière s'est fait démon en voulant vivre non selon Dieu mais selon l'ange, l'homme se fait semblable au démon et à la bête, en voulant vivre non selon la loi de Dieu mais selon sa propre loi. Par là il s'établit à la fois dans le mensonge et dans l'orgueil. Être créé pour vivre non selon soi-même mais selon son Créa-

teur, c'est-à-dire pour faire la volonté de Dieu plutôt que la sienne, et ne pas vivre selon la loi de sa création, voilà le mensonge. Quoi de plus mensonger qu'une volonté qui veut être heureuse en ne vivant pas de manière à l'être ? Et si l'orgueil est l'appétit d'une grandeur perverse, quel orgueil de déserter spontanément le principe auquel l'âme a le devoir d'adhérer, pour devenir et être en quelque sorte son principe à soi-même par complaisance en soi-même!

Le premier homme n'aurait pas commis un crime manifeste de désobéissance à Dieu, il ne se serait pas laissé surprendre par le démon, s'il n'avait commencé par se complaire en soi-même. Il éprouva une grande satisfaction intérieure à entendre cette parole : « Vous serez comme des dieux. » Comme des dieux, Adam et Ève l'auraient été en se tenant par obéissance unis à leur véritable et souverain principe, plutôt qu'en voulant par orgueil devenir eux-mêmes le principe de leur existence. Des dieux créés ne sont pas des dieux par eux-mêmes mais par participation au vrai Dieu. En convoitant plus, l'homme s'amoindrit. S'il prétend se suffire, il se défait de Celui qui seul peut lui suffire. Et comme il refuse de soumettre son intelligence à l'empire de Dieu, Dieu le châtie en refusant à son intelligence l'empire sur ses sens.

Confesser dans ses pensées, ses paroles et ses actes la valeur absolue de Dieu, et la dépendance de la raison à l'égard de Dieu, est pour saint Augustin la démarche essentielle du soldat du Christ. Par contre, se préférer à Dieu ou simplement l'ignorer, c'est déserter la source de vie et s'enfoncer dans le néant. Désordre par excellence, origine de tous les vices et de tous les malheurs de la terre et de l'enfer.

« Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi

jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en soi, l'autre dans le Seigneur. L'une cherche sa gloire auprès des hommes; la plus grande gloire de l'autre est Dieu, témoin de sa conscience. L'une, gonflée d'orgueil, relève sa tête superbe; l'autre dit à son Dieu avec le Psalmiste : Vous êtes ma gloire, c'est vous qui élevez ma tête. » (*Cité de Dieu*, XIV, 28.)

Saint Augustin en conclut que la corruption de notre nature est la peine du premier péché et non pas sa cause. Il tient à réhabiliter la chair contre la doctrine pessimiste et pernicieuse des Manichéens, qui rendaient le corps responsable de tous les écarts de l'homme. Ce n'est pas la chair corruptible qui fait l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui fait la chair corruptible. De cette corruption de la chair résulte, il est vrai, l'attrait du vice et des mauvaises convoitises. Mais l'esprit demeure, malgré tout, responsable des désordres charnels. Il serait tout à fait contre nature que le supérieur fût assujetti à l'inférieur. On n'a donc pas le droit de rejeter le péché sur la chair, qui a été créée bonne en son genre et en son ordre. Le mal ce n'est pas d'avoir des passions, comme l'ont faussement enseigné les Stoïciens. C'est de ne pas savoir ni pouvoir les gouverner. Aussi bien, aucun désir n'appartient en propre au corps. Car c'est l'âme qui est source de la vie et de toutes les activités du corps. A elle donc toute la responsabilité de la vie morale. Dieu est la vie de l'âme, l'âme est la vie du corps. Il s'ensuit que la loi de l'homme n'est pas d'atrophier l'intelligence au profit de la sensibilité à la manière épicurienne, ni d'atrophier la sensibilité au profit de l'intelligence à la manière stoïcienne, mais de soumettre les sens à la raison et la raison à Dieu à la manière chrétienne. Et de cette double soumission la principale est la soumission de la

raison à Dieu, parce que, outre que le premier devoir de la créature raisonnable est d'adorer son Créateur, la raison ne commande bien aux sens que si elle est elle-même bien commandée par Dieu.

Par l'énoncé de ces principes, on entrevoit le caractère de la spiritualité de saint Augustin. Elle est toute divine et toute humaine.

Dieu d'abord. Ce qui signifie que la vie chrétienne est suspendue à Dieu, à sa grâce, aux vertus théologales, aux dons du Saint-Esprit.

Mais l'homme ensuite. Ce qui signifie que le christianisme ne brise pas la nature, il la redresse et l'oriente vers Dieu. Certes, la vertu morale n'est pas une fin en soi et ne mérite pas le culte divin. Elle n'en est pas moins, vivifiée par la charité, le moyen normal d'union à Dieu. Par ailleurs, le plaisir et la joie ne valent pas non plus par eux-mêmes. Mais ordonnés à Dieu ils nous mènent à Dieu. En définitive, le combat chrétien a pour but d'accorder notre nature à la nature de Dieu, à l'image de qui nous avons été créés.

Cette doctrine, qui est le commentaire exact de celle de saint Paul, place saint Augustin à égale distance des moralistes qui sacrifient la religion à la morale, et des pseudo-mystiques qui sacrifient la morale à la religion. La religion et la morale sont unies entre elles comme l'âme et le corps. C'est de leur harmonie qu'est faite la vie de « la foi qui agit par la charité ».

*
* *

Dans le retour à Dieu, la foi précède les œuvres, comme en toute démarche humaine l'intelligence précède la volonté. Mais saint Augustin note qu'il existe

une telle connexion entre la connaissance et l'action, que mieux on agit mieux on connaît, et mieux on connaît mieux on agit. Celui donc qui veut la lumière doit purifier son cœur, et celui qui veut avoir le cœur pur doit se tourner à la lumière. C'est pourquoi le point de départ de la conversion est, avec la foi, l'humilité, qui ouvre à l'homme les yeux sur l'impureté de son âme et l'oblige de s'accuser devant Dieu. Car confesser ses péchés, c'est déjà faire cause commune avec Dieu, c'est, comme l'écrit saint Jean, « faire la vérité et venir à la lumière ». La vie céleste est bien différente de la vie terrestre, autre est la vie des animaux, autre est la vie des anges. La vie des anges est toute spirituelle et dégagée des sens. La vie animale est toute plongée dans les satisfactions de la chair, elle ne cherche que les jouissances matérielles. Toutes ses inclinations, tous ses goûts sont pour la terre. La vie de l'homme tient le milieu entre la vie des anges et la vie des animaux. S'il vit selon la chair, il s'assimile aux animaux. Son intelligence s'obscurcit dans les ténèbres de la matière, se laisse dominer par les passions, se rend inaccessible aux vérités de la raison et de la foi. S'il vit selon l'esprit, il entre dans la société des anges. Alors il devient apte à entendre les choses de Dieu, à les goûter, à les aimer de plus en plus, à se mettre sous l'inspiration et la direction de l'Esprit-Saint, le véritable Maître intérieur.

Saint Augustin fit toujours marcher de pair dans la vie chrétienne la connaissance et l'action, la doctrine et la vertu. Il ne pensait pas que la foi fût simple élan du cœur ou effort de volonté sans relation d'aucune sorte avec la raison. Il comprenait que tout l'homme, avec toutes ses facultés, était engagé dans le retour à Dieu. Aussi chercha-t-il dans l'approfondissement du dogme non pas seulement l'aliment d'une légitime curiosité

ou des armes contre les hérétiques, mais une lumière pour guider et enflammer son amour. Il instruisait chaque jour son peuple et ne craignait pas de l'entraîner sur les cimes de la vérité révélée, convaincu que l'âme sincère qui la contemple ne peut pas ne pas devenir plus ardente au bien. Et il ne cesse de conseiller à tous ceux qui veulent s'élever dans la sainteté de lire, de méditer nuit et jour la sainte Écriture, dont il sait les incomparables bienfaits pour les avoir éprouvés lui-même.

Donc pour vivre de l'esprit, il faut s'affranchir de la chair en se tournant tout entier vers Dieu.

La première liberté c'est d'être exempt de crime, c'est-à-dire de tout péché grave qui nous rend dignes de condamnation, comme l'homicide, l'adultère, la fornication, le vol, la fraude, le sacrilège, et autres choses semblables. Celui qui est pur de tels délits, et c'est le devoir de tout chrétien, commence à lever la tête vers la liberté. Mais ce n'est encore que l'aurore de la liberté, ce n'en est pas la perfection. Car, écrit saint Paul, « je sens dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit. Je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je ne veux pas » (Rom., VII, 19, 23).

« La chair, dit-il encore ailleurs, a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit a des désirs contraires à ceux de la chair, de sorte que l'on ne fait pas ce que l'on veut » (Gal., V, 17). C'est en partie la liberté, en partie la servitude. La pleine et entière liberté est réservée pour le ciel.

Mais sans pouvoir atteindre ici-bas la vertu parfaite, nous sommes capables de nous en rapprocher chaque jour davantage, en nous efforçant de triompher non seulement des péchés mortels mais des fautes les plus légères, dont le nombre finirait par faire une masse lourde, comme des grains de sable font enfin une montagne. Ce

qu'il faut, c'est s'attaquer au mal dans sa racine, qui est le désir de tout ce qui n'est pas Dieu lui-même. Saint Augustin reconnaît qu'il s'agit là d'une lutte acharnée. Longtemps lui-même prisonnier des sens, il apprit par expérience ce qu'il en coûte de briser leur emprise. « L'esprit est prompt, mais la chair est faible. » Il avoue dans ses *Confessions* qu'après la révélation du mystère du Christ, profondément convaincu de la vérité du Christianisme, ce n'était plus la certitude qui lui manquait pour se convertir, mais la volonté. Le Sauveur l'attirait, et il appréhendait de marcher dans ses sentiers. Et pourtant il avait pris en aversion l'existence qu'il menait dans le siècle. Elle lui était devenue un lourd fardeau, depuis que l'ardeur des passions, l'amour des honneurs et des richesses ne l'aidaient plus à supporter ce dur esclavage. Malgré cela, sa faiblesse lui faisait choisir ce qui le flattait le plus, et à cause de cela, il se traînait dans tout le reste sans force ni courage.

A la fin de sa vie, malgré les triomphes de la grâce et de son énergie, il ne craint pas d'avouer qu'il doit combattre encore contre l'aiguillon de la chair. Et comme il décrit avec force toutes les phases de la dure bataille! Car il ne suffit pas que l'âme ait goûté combien le Seigneur est doux pour adhérer à lui sans défaillance. Si son vouloir est ligoté par l'ennemi, quelles difficultés pour avancer d'un pas! En effet, une fois pervertie, la volonté devient passion. L'asservissement à la passion engendre l'habitude. L'habitude se change en nécessité. De tous ces anneaux se forme une chaîne qui réduit la liberté en servitude. La volonté nouvelle, qui commence à grandir avec le désir de rendre à Dieu un culte désintéressé, est encore trop faible pour renverser la volonté mauvaise fortifiée par l'habitude. Deux volontés, l'une charnelle, l'autre spirituelle, s'acharnent l'une contre

l'autre et déchirent l'âme. La contemplation qui tente de s'élever jusqu'à Dieu ressemble à l'effort de ceux qui veulent s'éveiller, mais qui, vaincus par le sommeil, retombent dans un profond assoupissement. L'esprit commande au corps et il est obéi sur-le-champ. Il se commande à lui-même et il trouve de la résistance. C'est qu'il ne veut qu'à demi et par là même il ne se commande qu'à demi. En tant qu'il veut il commande, en tant qu'il ne veut pas il ne fait pas ce qu'il commande. Ce partage n'est pas un prodige. C'est une maladie de l'âme qui, soulevée par la vérité en même temps qu'accablée sous le poids de ses habitudes, ne peut se hausser tout entière jusqu'à Dieu.

Pour aller à Dieu, pour parvenir à lui, il n'y a qu'à le vouloir, le vouloir fortement, pleinement, et non pas de cette volonté infirme et languissante qui flotte incertaine de tous côtés et qui se divise contre elle-même. Tout se réduit à ne plus vouloir ce que l'on veut et à vouloir ce que Dieu veut. Et l'on est vainqueur quand on maîtrise définitivement ses mauvais penchants. « Lorsque je combats, s'écrie l'Apôtre, je ne frappe pas vainement l'air. Je châtie mon corps et je le réduis en servitude. » (I Cor., IX, 26.)

Dans ses *Confessions*, saint Augustin nous dit sa manière de lutter contre la triple révolte qui couve en nous et dont parle saint Jean dans son Épître aux Parthes (II, 17) : « Tout ce qui est dans le monde est convoitise de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. »

Distinguant avec l'Évangile les conseils de perfection des commandements, en ce qui le touche il veut faire à Dieu le don complet de tout lui-même.

Pour ce qui est de la convoitise de la chair, il renonce même à ce qu'elle a de légitime dans le mariage. Et il travaille de toutes ses forces à éteindre le foyer de la con-

cupiscence par une guerre sans merci aux mouvements déréglés et aux imaginations impures.

Comme tous les sens prennent part à la révolte, chacun sera tenu en laisse.

Le jeûne et l'abstinence contiendront le corps et les excès de la gourmandise, sans compromettre la santé. Saint Paul a fourni la règle : « J'ai appris à me contenter de ce que j'ai; je sais vivre dans l'abondance et je sais souffrir le besoin. Je peux tout en celui qui me fortifie. » (Philip., IV, 11.)

Nul n'ignore que saint Augustin avait transformé son palais épiscopal en monastère. Il y établit la vie commune avec ses clercs, où s'observait la plus stricte pauvreté. Son historien Possidius nous raconte que la table était frugale et qu'on s'y nourrissait habituellement de légumes et de fruits. Mais saint Augustin recommande en tout la mesure, dans la pénitence comme dans le reste. La règle qu'il donna aux religieuses d'Hippone et son traité sur le travail des moines portent la marque de l'esprit occidental, ferme et prudent, ennemi des excès en un sens ou en l'autre.

Voilà pour la mortification de la chair et de la gourmandise. Quant au plaisir de l'odorat, saint Augustin déclare qu'il ne s'en met pas en peine. Il ne le recherche ni ne le fuit, il s'en désintéresse.

Il prend garde davantage aux plaisirs de l'oreille. Durant sa jeunesse, la musique et le chant l'avaient fortement impressionné et captivé. Il dut se faire violence pour s'arracher à cette volupté. Il n'entend plus que des cantiques depuis sa conversion. Mais il confesse être encore sensible à une voix harmonieuse, conduite avec art, pas au point cependant de ne pouvoir s'en détacher à son gré. Malgré cela, il se faisait parfois des scrupules de cette emprise des sens par l'harmonie des sons, et il

se demande si les bienfaits du chant liturgique compensent ses inconvénients.

En ce qui concerne enfin les jouissances de la vue, la beauté et la variété des formes, la lumière et la vivacité des couleurs, saint Augustin exige qu'on n'en soit pas l'esclave. Elles sont bonnes, sans aucun doute, mais à condition qu'elles ne nous détournent pas de Dieu, notre seul bien. Par son art, l'homme a tant ajouté aux convoitises naturelles des yeux : vêtements, chaussures, vases, tableaux, statues, et combien d'autres choses, où l'on dépasse souvent les bornes du simple besoin et d'une sage modération, même quand il s'agit d'objets destinés aux usages religieux! Ce faisant, nous suivons au dehors les œuvres de nos mains, oubliant en nous-mêmes celui qui les a vraiment faites et détruisant dans notre âme son plus bel ouvrage.

La seconde concupiscence à combattre après celle de la chair est la concupiscence des yeux ou la curiosité. Elle consiste dans le désir exagéré de connaître, convoitise qui se couvre du nom de connaissance ou de science. C'est elle qui met en branle les sens et les passions, les porte sur les scènes du théâtre, nous pousse à pénétrer les secrets de la nature dont nous n'avons rien à retirer, détourne fréquemment la religion de sa fin qui est le salut des âmes. Et sans aller jusque-là, de combien de fautes n'est-elle pas l'occasion! « Je ne cours plus au cirque, écrit saint Augustin (*Confessions*, X, 57), voir un chien s'élancer sur un lièvre, mais si dans un champ que je traverse ce spectacle s'offre à ma vue, il me distrait peut-être d'une pensée sérieuse. Cette chasse m'intéresse, elle m'attire. Si elle ne me détourne pas de son côté avec mon cheval, elle entraîne mon cœur. Aussi bien, sans sortir de ma maison, un lézard qui prend des mouches, une araignée qui en enveloppe de ses filets, voilà de quoi

capter mon attention. Hélas, ma vie est remplie de chutes pareilles, et ma seule espérance, ô mon Dieu, est dans la grandeur de vos miséricordes. »

La troisième concupiscence est l'orgueil de la vie. C'est la plus dangereuse. Nous avons vu que saint Augustin, avec la sainte Écriture, en fait l'origine de tous les maux. Aussi poursuit-il ce vice avec acharnement, en lui d'abord, chez les autres ensuite, surtout chez les hérétiques, qui sont souvent de grands esprits, toujours des esprits enflés d'eux-mêmes. On connaît sa lettre au jeune païen Dioscore, imbu de philosophie grecque : « Pour saisir la vérité, avant tout il faut la pieuse soumission au Dieu qui a vu l'incertitude de nos pas et nous a lui-même tracé les voies. La première est l'humilité, la seconde l'humilité, la troisième l'humilité. Ce n'est pas qu'il n'y en ait d'autres, mais si l'humilité ne précède, n'accompagne, ne suit toutes nos entreprises, l'orgueil nous arrachera tout de la main. A qui le pressait sur les règles de l'éloquence, Démosthène avait l'habitude de répondre : la première est la prononciation, la seconde la prononciation, la troisième la prononciation. A toutes les questions sur les moyens d'arriver à la sagesse, il n'y a qu'une réponse : l'humilité. » (Épître CXVIII, 22-31.)

Saint Augustin a une prédilection marquée pour l'humilité. Ce qui l'attire surtout dans le mystère du Christ, c'est l'humilité du Fils de Dieu fait homme, l'humilité de sa condition, l'humilité de sa vie, l'humilité de sa doctrine, la suprême humilité de sa mort. En Jésus il aime saluer le docteur de l'humilité, certain qu'aucun sage ne disputera ce titre au Sauveur de l'humanité.

Affranchi par sa conversion du joug de l'orgueil intellectuel, il n'en continua pas moins d'avoir à lutter contre les tentations de l'amour-propre et de la vanité, que lui valaient sa haute situation, la renommée de son éloquence, de sa science et de sa vertu.

Certains devoirs de la société, remarque-t-il, nous obligent à gagner l'amour et le respect des hommes. Le démon voudrait qu'en saisissant ces perfides amorces nous cessions de placer notre joie dans la vérité, que nous prenions plaisir à nous mettre en valeur, à dominer par le talent, les richesses et les honneurs. L'unique remède est de placer notre gloire dans le Seigneur dont nous sommes le petit troupeau, de cultiver l'esprit de pauvreté et de modestie prêché par Jésus-Christ dans son Sermon sur la montagne.

Qu'est-ce qui, finalement, fait le mérite de la foi, sinon l'acte d'humble renoncement qui la rend possible ? Et n'est-ce pas cet acte d'humilité que Dieu exige de nous avant toute autre chose, lorsqu'il déclare par la bouche de saint Paul que seule la foi justifie ? C'est ce que saint Augustin, en des discussions interminables, ne cesse de vouloir faire entendre à l'évêque pélagien Julien, qui absorbait la morale dans la perfection humaine, au détriment de l'humilité et de la foi chrétienne. Il présente à peu près ainsi son argument (Contre deux lettres des Pélagiens, III, 4) : Supposé un homme qui passerait sa vie sans se rendre coupable de vol, d'homicide, de faux témoignage, sans convoiter le bien d'autrui, rendant à ses parents l'honneur qu'il leur doit, gardant la chasteté intégralement; qui, loin d'enlever à autrui ce qui lui appartient, ne réclamerait pas même ce qu'on lui aurait pris ; qui, ayant vendu tous ses biens et les ayant distribués aux pauvres, ne posséderait rien en propre : supposé que cet homme de mœurs si dignes de louanges vienne à mourir sans une foi en Dieu droite et catholique, il est damnable.

Voici, au contraire, un homme qui fait de bonnes œuvres inspirées par la foi. Sans être aussi austère que l'autre, il contient son corps dans les lois du mariage.

Il ne supporte pas les injures avec autant de patience, et quelquefois il s'emporte, jusqu'à méditer quelque vengeance. Mais il pardonne, pour pouvoir prononcer en toute vérité : Notre Père, pardonnez-nous, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. Il possède un patrimoine, distribue l'aumône, mais sans la libéralité du premier. Cet homme, par ses mœurs, semble inférieur à l'autre. Néanmoins, à cause de sa foi droite en Dieu, foi dont il vit, qui le fait s'accuser de ses fautes, rapporter à Dieu ses bonnes œuvres et à soi l'ignominie de sa misère, donner gloire à Dieu, puiser en Dieu le pardon de ses offenses et l'amour du bien, cet homme après sa mort sera digne d'être reçu par le Christ et de régner avec lui. La foi, il est vrai, ne sauve pas sans les œuvres, car la foi qui plaît à Dieu agit par la charité. Mais la foi remet les péchés. Si bien que, sans elle, les œuvres qui paraissent bonnes se font mal. En effet, écrit saint Paul, « tout ce qui ne procède pas de la foi est péché » (Rom., XIV, 23).

*
* *

Ainsi, la lutte contre la triple concupiscence a pour fin essentielle de tirer notre volonté hors de notre corps, hors même de notre âme, pour la tourner et la hausser tout entière vers Dieu. Le mot conversion n'a pas d'autre sens. Pour saint Augustin, la perfection chrétienne est un désir de Dieu, qui s'épanouit de plus en plus dans la lumière de la contemplation et dans l'élan de l'action. Comme le désir est la profondeur du cœur, Dieu entre en nous dans la mesure où nous donnons à notre désir toute son extension. C'est à quoi tendent la Sainte Écriture, les assemblées dans les églises, la célébration des mystères divins, les sacrements, les hymnes que nous

chantons à Dieu, l'enseignement et les discussions théologiques. Leur office est de semer ce désir, de le faire germer, de le dilater, jusqu'à ce qu'il devienne capable d'atteindre ce que l'œil de l'homme n'a pas vu, ce que son oreille n'a pas entendu, ce que son cœur n'a pas compris.

Saint Augustin n'a pas écrit un traité méthodique d'ascétisme et de mystique, et ce serait forcer sa pensée que de vouloir en tirer à tout prix les divisions scolastiques de l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Sans doute, il parle à plusieurs reprises des degrés — il en compte sept — par où l'on monte de la terre au ciel. Mais c'est surtout chez lui exercice exégétique sur quelque texte de la Sainte Écriture, ou essai d'adaptation au christianisme, pendant le temps de sa conversion, de la purification néoplatonicienne. En fait, ces degrés veulent établir la progression de la vie spirituelle, s'affranchissant de plus en plus de la matière et des sens, plutôt qu'un plan rigoureux et précis de gymnastique intérieure. Ils sont traités avec liberté, ne se correspondent pas d'un ouvrage à l'autre, en un mot ne permettent pas de systématiser la spiritualité augustinienne, simple et souple à la manière de saint Paul et de saint Jean dont elle s'inspire immédiatement.

Donc l'unique affaire est d'aimer, d'aimer beaucoup, d'aimer le plus possible. « Aime, dit saint Augustin, et fais ce que tu veux. » La charité qui commence c'est la justice qui commence, la charité qui croît c'est la justice qui croît, la charité qui est grande c'est la justice qui est grande, la charité parfaite c'est la justice parfaite.

Ici, lecteur, laissez ces feuillets, et courez à saint Augustin lui-même, goûtez, méditez ses Commentaires enflammés sur les Psaumes et sur saint Jean.

Notre-Seigneur, dit-il, nous crie de venir à lui, d'étan-

cher notre soif. Il nous déclare que si nous buvons, des fleuves d'eau vive couleront en nous. Il y a donc une soif intérieure, parce qu'il y a un homme intérieur. Cet homme intérieur est invisible, mais il est bien supérieur à l'homme extérieur et visible.

Dès que sa conscience a bu la divine liqueur, purifiée, elle prend une vie nouvelle. Et continuant de boire, elle possède l'eau vive. Bien mieux, elle devient elle-même une source d'eau vive.

Mais qu'est-ce que cette source, ce fleuve qui coule des entrailles de l'homme intérieur ? La bonté. Car s'il croit que ce qu'il boit ne doit être que pour lui seul, l'eau vive ne coule pas de ses entrailles. Mais s'empresse-t-il auprès de ses frères, la source déborde et ne tarit jamais.

C'est pourquoi le Seigneur Jésus commande à ses disciples de s'aimer les uns les autres. Commandement nouveau, parce qu'il ne s'agit pas ici de l'amour naturel, celui des maris pour leurs femmes, des parents pour leurs enfants, des amis pour leurs amis. Nous devons nous aimer les uns les autres comme Jésus-Christ nous a aimés. Cet amour fait de nous des hommes nouveaux, nous établit héritiers de la nouvelle alliance, nous inspire de chanter un cantique nouveau. Il a renouvelé les justes des temps anciens, les patriarches et les prophètes, comme il a renouvelé dans la suite les bienheureux apôtres. Il renouvelle encore les nations et tout le genre humain répandu dans l'univers. Il compose en les réunissant un peuple nouveau, le corps de cette nouvelle épouse du Fils unique de Dieu, dont il est dit dans le Cantique des cantiques : « Quelle est celle qui s'élève toute éclatante de blancheur ? » (VIII, 5.) Voilà pourquoi tous les membres conspirent également au bien les uns des autres. Dès qu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui; et si un membre reçoit de l'honneur,

tous les autres se réjouissent avec lui (I Cor., XII, 26). Parce qu'ils s'aiment non pas comme s'aiment des amis corrompus; non pas même comme s'aiment les hommes parce qu'ils sont hommes. Mais parce qu'ils s'aiment comme des dieux et des fils du Très-Haut, pour devenir les frères du Fils unique de Dieu. C'est par la force de cet amour que, tout emprisonnés que nous sommes dans un corps corruptible, nous mourons à ce monde — l'amour, dit le Cantique, est fort comme la mort — et que notre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. Bien plus, cet amour lui-même est notre mort au monde et notre vie avec Dieu. Et ne croyons pas que dans le commandement de l'amour du prochain ne soit pas inclus le commandement de l'amour de Dieu. Car chacun de ces deux commandements se retrouve dans l'autre. Celui qui aime Dieu ne peut pas mépriser Dieu qui lui commande d'aimer le prochain, et celui qui aime son prochain d'un amour pur et spirituel, qu'aime-t-il en lui si ce n'est Dieu ? C'est cet amour que Notre-Seigneur veut séparer de toute affection terrestre lorsqu'il ajoute : « Comme je vous ai aimés. » Qu'a-t-il aimé en nous si ce n'est Dieu ? Non pas Dieu que nous possédions, mais Dieu qu'il désirait voir en nous, pour nous conduire là où Dieu est tout en tous. Aimons-nous donc ainsi les uns les autres, et que par les efforts de cet amour, nous nous excitions mutuellement, autant qu'il est en nous, à posséder Dieu dans notre cœur.

En ajoutant ces mots : « Tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres » (Jean, XIII, 35), Jésus semble dire : Ceux qui ne sont pas mes disciples partagent avec vous d'autres faveurs. Non seulement ils ont une même nature, une même vie, une même intelligence, une même raison, et cet ensemble de biens qui sont communs aux hommes et aux animaux,

mais encore le don des langues, le pouvoir de donner les sacrements, de don de prophétie, la science, la foi, le courage de distribuer leurs biens aux pauvres, de sacrifier leur corps au milieu des flammes. Mais parce qu'ils n'ont pas la charité, ce sont des cymbales retentissantes. Ils ne sont rien et tous ces dons ne leur servent de rien. Ce n'est donc pas à ces grâces, pour excellentes qu'elles soient, et qui peuvent être données à ceux qui ne sont pas mes disciples, mais à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que l'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples.

O épouse de Jésus-Christ, belle parmi les femmes! ô vous qui vous élevez éclatante de blancheur, appuyée sur votre bien-aimé, dont la lumière est la source de votre éclat, dont l'appui vous soutient et vous préserve de toutes les chutes! Quel magnifique poème que celui du Cantique des cantiques, où l'on vous chante : « L'amour fait vos délices » (VII, 6).

Mais s'il est doux de parler de la charité, il est bien plus doux encore de la pratiquer. Elle ne peut toujours être le sujet de nos entretiens. La multitude de nos affaires et la diversité des actions qui se partagent notre temps ne permettent pas toujours à notre langue de parler de l'amour, ce qui serait pour elle la plus excellente des occupations. Mais si on ne peut toujours louer par ses paroles Dieu qui est charité, on le peut toujours par ses œuvres. Les œuvres de miséricorde, les sentiments qu'inspire la charité, une piété sainte, une chasteté inviolable, une tempérance pleine de réserve, sont des devoirs qui ne souffrent pas d'interruption. En public comme en particulier, devant les hommes comme dans l'intérieur de nos demeures, lorsque nous parlons et quand nous gardons le silence, dans nos actions comme dans nos loisirs, nous devons constamment être fidèles à ces vertus,

parce qu'elles sont à l'intérieur de notre âme. Mais qui pourrait suffire à les énumérer toutes ? Comme un capitaine agit comme il lui plaît par son armée, dès que Notre-Seigneur Jésus-Christ commence d'habiter dans notre âme par la foi, il se sert de ces vertus comme d'autant de ministres de ses volontés. Sans doute, ce sont ces vertus invisibles qui donnent aux membres leurs mouvements extérieurs. Elles excitent les pieds à marcher. Mais où ? Dans la voie qu'indique la volonté bonne qui obéit au bon capitaine. Elles font œuvrer les mains. A quoi ? A ce qu'ordonne la charité, inspirée intérieurement par l'Esprit-Saint.

« Aimons donc Dieu puisqu'il nous a aimés le premier » (I Jean, IV, 19). Car comment pourrions-nous l'aimer, s'il ne nous avait aimés le premier ? C'est en aimant Dieu que nous sommes devenus ses amis, mais pour nous rendre ses amis, il nous a aimés lorsque nous étions ses ennemis. Il nous a aimés le premier, il nous a fait la grâce de l'aimer, et c'est l'amour que nous avons pour lui qui donne la beauté à notre âme, déformée par l'iniquité. Car Dieu est la beauté éternelle, parfaite, immuable. Autant croît en nous l'amour, autant croît la beauté. Parce que la charité est la beauté de l'âme.

La charité nous fait courir dans le chemin de la perfection. Comment apprendre à aimer ? En aimant. Plus on aime plus on court, et plus on court plus on aime. Chrétiens, déjà nous possédons la beauté de l'amour. Mais n'arrêtons pas nos regards sur nous-mêmes, de peur de perdre ce que nous avons reçu. Considérons uniquement Celui à qui nous devons cette beauté. Allons à lui avec toute la force de notre désir, recherchons ses embrassements, ne craignons qu'une seule chose, nous séparer de lui. En l'aimant de plus en plus, notre regard intérieur se purifie chaque jour davantage. Il devient ca-

pable de contempler la Substance immuable, dont la présence fera notre joie dans la société des anges. Mais si nous voulons goûter la félicité de la Cité de Dieu, il nous faut combattre la Cité du Démon, ne pas nous attacher à cette vie de passage ni au chemin que nous parcourons. Il faut que tout nous soit amertume à l'exception de celui qui nous appelle, jusqu'à l'heure où nous serons étroitement unis à lui dans une éternelle contemplation.

Bernard Roland-Gosselin.

Les Dons du Saint-Esprit chez saint Augustin

Comme le montrent de récents travaux que nous allons citer, la doctrine de saint Augustin sur les dons du Saint-Esprit marque certainement un progrès sur les écrits des Pères antérieurs. Comme eux il explique le texte classique d'Isaïe (xi, 2), relatif aux sept dons dans le Messie; comme eux il nous dit que les justes doivent participer à ces dons ainsi qu'à la charité avec laquelle nous est donné le Saint-Esprit (Rom., v, 5). Mais mieux que les Pères Grecs, saint Augustin montre la différence de ces sept dons, connexes avec la grâce sanctifiante et la charité, et des grâces *gratis datae*, comme la prophétie et le don des langues, qui ne supposent pas nécessairement l'*état* de grâce. Il fait aussi mieux voir que les Pères latins antérieurs le rapport des sept dons avec les sept premières béatitudes évangéliques, confirmées par la huitième, qui suppose les précédentes, en y ajoutant la persécution. Il est ainsi amené à préciser mieux qu'on ne l'avait fait avant lui le caractère de chacun des sept dons, et ses idées, développées ensuite par saint Grégoire le Grand, préparent de la sorte la synthèse doctrinale de cette partie de la théologie, qu'accompliront au moyen-âge les scolastiques, et surtout saint Thomas.

Parmi tous les dons du Saint-Esprit, le génie de saint Augustin insiste surtout sur celui de Sagesse, qui domine les autres, comme la charité, à laquelle il correspond,

inspire toutes les vertus qui lui sont subordonnées. Il montre pourtant bien le rôle des autres dons, dans notre organisme spirituel, et il indique même par là les principales étapes de notre marche vers Dieu. La Sagesse est pour lui le couronnement de tous les dons, le terme auquel les autres préparent et conduisent.

Après avoir connu la sagesse philosophique des Néo-Platoniciens et s'être plaint de la crise d'orgueil que produisit son premier contact avec eux (1), saint Augustin en d'innombrables endroits de ses œuvres a attribué directement à l'Esprit-Saint la production de la sagesse dont parle l'Écriture, et qui est ici-bas comme le prélude de la vision immédiate de l'essence divine, vision qui n'est *due* ni à l'homme même innocent, ni à l'ange, car, comme le dit saint Paul, « l'œil n'a point vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a pas pressenti ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu l'a révélé par son Esprit » (I Cor., II, 9) (2).

Quelquefois (3) Augustin identifie la sagesse avec la piété, selon la parole de Job d'après les Septante : « *Ecce pietas est sapientia* » (XXVIII, 28), mais cela ne veut pas dire que pour lui la sagesse surnaturelle serait seulement affective. Il insiste souvent sur son caractère intellectuel. Les études récentes, qui ont été faites sur ce point, l'ont bien mis en relief, notamment celles du P. Ambroise Gardeil (4) et du P. Fulbert Cayré (5), que nous utilisons ici.

(1) Confessions, VII, IX, 13.

(2) Cf. *De Trinitate*, l. XIV, c. 12, et l. XV, c. 8-11 ; et *De Civitate Dei*, l. XII, c. 9 : la grâce, don gratuit pour les anges eux-mêmes : « (Deus) simul eis et condens naturam et largiens gratiam. »

(3) *De Gratia Novi Testamenti*, c. XVIII, 45. *De spiritu et littera*, ch. XI, 18. *Enchiridion, initio.*

(4) *Dict. de Theol. cat.*, art. Dons du Saint-Esprit, col. 1754-1763.

(5) *La contemplation augustinienne*. Paris, 1927.

Ces études mettent en valeur trois documents : 1° le début du *Commentaire du Sermon sur la montagne* (composé vers 393), ch. I-IV (1). — 2° le *De Doctrina Christiana*, l. II, c. VII (397) (2). — 3° le *Sermon 347*. dont la date est inconnue (3) et dont il convient de parler d'abord, car il contient, sous une forme très simple, l'idée-mère de saint Augustin, qui est développée dans les deux autres ouvrages. Ce sermon nous montre l'itinéraire à suivre de la crainte à la sagesse; le Commentaire du Sermon sur la montagne nous fait voir que les dons sont en nous le principe des béatitudes évangéliques. Le chap. VII du l. II de *De doctrina christiana* insiste sur chacun des degrés ou des dons, qui conduisent à cette sagesse. Nous verrons d'après ces textes quels sont pour saint Augustin les divers âges de la vie spirituelle.

*
* *

De la crainte a la Sagesse

Le Sermon 347 traite de *la crainte du Seigneur* en tant qu'elle est « *le commencement de la sagesse* », comme le dit le Psalmiste (Ps. CX, 10). Saint Augustin voit tout de suite, en ces deux termes, le point de départ et le but d'une ascension et aussitôt se présente à son esprit, pour décrire les degrés de cette ascension, le texte célèbre d'Isaïe (XI, 2-3), où les Pères, ses prédécesseurs, ont vu les sept dons du Saint-Esprit, tels que devaient les recevoir le Messie et aussi les fidèles en participant à sa plénitude. Le prophète a annoncé : « *L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui* (sur le Messie) : *esprit de sagesse et d'intelli-*

(1) P. L., t. 34, col. 1230-1236.
(2) P. L., t. 34, col. 39-40.
(3) P. L., t. 39, col. 1524-1526.

gence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, et il sera rempli de l'esprit de crainte vis-à-vis du Seigneur ». Saint Augustin remarque que le prophète a commencé son énumération par la cime et qu'il est descendu jusqu'à nous, « pour nous apprendre à monter..., à nous élever au-dessus de cette vallée de larmes... jusqu'au lieu du repos et de la paix, où se trouve cette lumineuse sagesse, qui jamais ne se ternit » (1).

« C'est pour nous exercer à marcher vers elle, qu'Isaïe est, comme par degrés, descendu de la sagesse à la crainte, c'est-à-dire du lieu de l'éternelle paix à notre vallée de pleurs, pour que, faisant pénitence dans la douleur, les gémissements et les larmes, nous ne nous contentions pas de souffrir, gémir et pleurer, mais que nous nous élevions de cette vallée à la montagne spirituelle sur laquelle est fondée la sainte cité de Jérusalem, notre mère pour l'éternité, et que nous jouissions d'une imperturbable joie. Aussi Isaïe propose-t-il avant tout *la sagesse, cette lumière indéfectible de l'esprit*, mais il ajoute l'intelligence, comme pour répondre, à qui lui demanderait comment l'âme est-elle disposée à la sagesse, par l'intelligence; et à l'intelligence, par le conseil; et au conseil, par la force; et à la force, par la science; et à la science, par la piété; et à la piété, par la crainte. Ainsi on va à la sagesse par la crainte, car la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. De la vallée des pleurs on s'élève à la montagne de la paix (2). »

Cela se confirme, selon saint Augustin, par les béatitudes évangéliques rapportées en saint Matthieu, v, 3-10, et dont la gradation ascendante correspond, nous est-il dit, *ibid.* à la gradation descendante d'Isaïe : *la crainte* en effet rend humble (*beati pauperes*); par elle les justes

(1) P. L., t. 39, col. 1525.
(2) Sermon 347, 2; P. L., t. 39, col. 1525.

arriveront à *la piété*, qui inspire la douceur et ne résiste pas à la volonté divine (*beati mites*). Par la piété, on est disposé à la *science* des saints qui montre la gravité des fautes commises et porte à un plus profond repentir (*beati qui lugent*). Par la science on est conduit à *la force*, sans laquelle on ne saurait avoir au milieu de tant de difficultés toujours renaissantes la faim et la soif de la justice de Dieu (*beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*). Mais cette force doit être tempérée par la miséricorde qu'inspire le don de *conseil* (*beati misericordes*). Plus haut, *l'intelligence* des mystères du salut purifie notre cœur et notre intention (*beati mundo corde*). Enfin la sagesse donne la paix et la conserve même dans la persécution (*beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur*).

Saint Augustin explique ces derniers mots en disant : « Qui est le fils de Dieu sinon le Christ ? C'est donc en lui que deviennent sages et fils de Dieu tous ceux qui le deviennent et telle est la paix sans mélange et sans fin. Aussi, comme dans Isaïe, la sagesse se présente la septième à ceux qui gravissent les hauteurs d'où le Seigneur part lui-même pour nous instruire et nous élever : c'est pourquoi il dit en septième lieu : Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu. Nous appuyant sur de pareilles promesses, montons les degrés qui mènent au Seigneur, supportons les peines et les rigueurs de ce monde, sans nous laisser abattre par sa colère. Si nous en triomphons nous jouirons de l'éternelle paix (1). »

Nous retrouvons la même idée longuement développée dans le *Commentaire du Sermon sur la montagne* (l. I, ch. I-IV) et dans le *De Doctrina christiana* (l. II, ch. VII). Réunissons ici, pour éviter les redites, ce que ces deux ouvrages nous disent des dons et des béatitudes.

(1) Ibid., n° 3, col. 1526.

*
* *

Les dons du Saint-Esprit et les béatitudes

Suivons surtout le *Commentaire* du Sermon sur la montagne; on y voit se préparer la doctrine que formulera plus tard la théologie en disant : les sept dons, comme les sept voiles sur une barque, nous rendent de plus en plus dociles, si nous n'y résistons pas, au souffle du Saint-Esprit. Comme le vent favorable facilite l'effort des rameurs, ce souffle d'en-haut aide le travail des vertus. Aussi les sept dons ont-ils pour fruits particulièrement excellents les béatitudes évangéliques, prélude de la béatitude éternelle (cf. saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 68, 69, 70).

Saint Augustin affirme déjà cette doctrine en montrant que les sept dons nous font progresser dans la possession de la vérité et du bien surnaturel. C'est de cette possession encore imparfaite que naissent les béatitudes évangéliques, qui annoncent celle de l'éternité.

Le don de crainte filiale, selon cette gradation ascendante, nous éloigne de plus en plus du péché, en nous entretenant dans la pensée des fins dernières et de la volonté de Dieu. Il perce la chair avec des clous (*confige timore tuo carnes meas*) en nous rappelant que Notre-Seigneur a été crucifié pour l'expiation de nos fautes (1). Il écarte l'orgueil, principe de tout péché. Il affermit ainsi en nous l'espérance des biens futurs; et il nous donne la béatitude des *pauvres*, de ceux qui n'ont pas l'esprit d'enflure, et qui, ne recherchant pas l'objet de la con-

(1) « Timor ille cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat, et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat. » *De Doctrina christiana*, loc. cit.

cupiscence de la chair ou des yeux, désirent les biens éternels et les possèdent déjà par l'espérance. La crainte du péché doit s'unir à la confiance en notre Père céleste.

Le don de piété filiale nous invite précisément à considérer de plus en plus Dieu comme notre Père, et nos semblables comme ses enfants et nos frères, appelés au même héritage, à la même béatitude. Il nous porte ainsi à révérer les mystères de la sainte Écriture, qui montrent la voie du salut, à trouver bonnes les conduites de la Providence, à voir dans les circonstances les leçons de choses du Seigneur et comme le prolongement de la lumière évangélique. Par là, ce don de piété nous incline à la *douceur*, en nous portant à « ne pas résister à la vérité » entrevue dans le miroir des Écritures, à la recevoir même quand elle blesse (1), à ne pas résister non plus à la volonté divine, manifestée par les circonstances, à céder même à la violence injuste, et à triompher du mal par le bien. Il y a dans cette douceur ainsi définie d'une façon si supérieure, si surnaturelle et si vraie, une vraie joie, qui provient de ce que l'âme se laisse de plus en plus pénétrer par la vérité divine, et se dispose ainsi à la contemplation aimante des grandes vérités du salut, contemplation qui viendra des dons supérieurs.

Le *don de science*, notablement distinct de celui de sagesse, fait voir les choses non pas encore par rapport à Dieu, cause suprême, mais par rapport à nous, cause seconde défectible et souvent déficiente (2).

(1) Cf. *De Doctrina christiana*, loc. cit. : « Mitescere opus est pietate, neque contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit, sive non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus; sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est etiam si lateat, quam id quod nos per nosmetipsos sapere possumus. »

(2) Saint Thomas aime à citer (II^a II^{ae}, q. 9, a. 4) ce texte du Commentaire du Sermon sur la montagne, c. 4 : « Scientia convenit

Aussi montre-t-il à l'âme sa misère, sa faiblesse pour le bien; son inclination au mal, en même temps que la grandeur des obligations auxquelles elle doit être fidèle. De là, à la pensée de nos infidélités nombreuses une sainte tristesse, celle de la béatitude des larmes, de ceux qui pleurent sur l'état dans lequel nous met le péché en nous éloignant plus ou moins de Dieu. Ces larmes ne sont pas sans une certaine douceur, car le pénitent se réjouit de voir que le Seigneur lui fait la grâce de s'attrister comme il convient de ses fautes (1). Ces larmes attirent aussi les consolations divines : Bienheureux ceux qui pleurent ainsi, car ils seront consolés. Mais pour que la tristesse ne nous déprime pas, nous avons besoin d'un autre secours.

Le *don de force* vient en aide à ceux qui luttent pour vaincre les tentations de la chair et du monde, pour triompher des obstacles, surmonter les contradictions, pour ne pas se laisser abattre par l'épreuve. Soutenus par ces dons au milieu de bien des traverses, ils ne se cherchent plus eux-mêmes, mais *ils ont faim et soif de la justice de Dieu* (2). Ils en arrivent à désirer cette justice avec plus de force que les pervers ne désirent l'objet de la concupiscence, mais leur ardeur est calme et pleine de sécurité, ils aiment fortement le bien vrai et immuable, « *amatores veri et inconcussi boni* ».

Mais la force a besoin d'une direction : *le don de conseil* vient nous la donner. La faim et la soif de la justice

lugentibus, qui cognoverunt in Scripturis quibus malis vincti tenebantur, quae tanquam bona et utilia ignorantes appetierunt. »

(1) « Semper doleat poenitens et de dolore gaudeat. » *De vera et falsa poenitentia*, c. 13.

(2) « Hoc enim affectu ab omni mortifera jucunditate rerum transeuntium sese extrahit, et inde se avertens convertit ad delectationem aeternorum, incommutabilem unitatem eamdemque Trinitatem. » *De Doctrina christiana*, loc. cit.

doivent aussi s'accompagner de miséricorde. Le don de conseil vient précisément nous dire : « Aide ton prochain débile en ce que tu peux, et tu mériteras d'être aidé par le Tout-Puissant en ce que tu ne peux pas. » Ce don nous porte à venir en aide aux misérables, et à nos ennemis eux-mêmes, et il attire ainsi sur nous la miséricorde de Dieu, qui nous relève du fond de misère qui subsiste en nous.

Plus haut le *don d'intelligence* suppose en nous la pureté du cœur et il l'augmente; il nous fait pénétrer les mystères du salut et nous porte à agir en tout, non pas pour plaire aux hommes, mais avec une intention pure, pour plaire à Dieu. L'œil de l'âme devient de plus en plus pur et son regard de plus en plus simple et pénétrant, au fur et à mesure qu'elle meurt à elle-même. Ainsi à ce don correspond la béatitude des *cœurs purs* qui verront Dieu face à face, et qui déjà l'entrevoient dans la pénombre de la foi, dans les saintes Écritures, dans le sacrifice quotidien de nos autels, dans l'âme de leurs frères. L'intelligence appartient à ceux qui ont le cœur pur, dont le regard purifié peut voir ce que l'œil du corps n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme (1) : « les cœurs purs ont comme un œil dégagé pour voir en intelligence les choses éternelles, *ad intelligenda aeterna* ». (2)

Enfin, au sommet, le don de Sagesse apporte comme une plénitude de lumière de vie proportionnée à notre amour de Dieu et des âmes en Dieu : par là se consomme la rénovation de l'homme intérieur, qui en vient à juger de toutes choses un peu comme Dieu en juge. Il reçoit ainsi l'esprit de Dieu, c'est-à-dire la même manière de voir, d'aimer, de vouloir, d'agir. Alors l'homme inté-

(1) De sermone Domini, I, 12.
(2) Ibid., I, 11.

rieur goûte vraiment les choses divines. Les dons du Saint-Esprit agissaient d'abord en lui d'une façon latente; maintenant leur action se manifeste au fur et à mesure que la purification intérieure avance. C'est la contemplation de Dieu, de ses œuvres d'amour, des grands mystères du salut, des desseins de la Providence; elle voit que tout concourt au bien pour ceux qui aiment le Seigneur, surtout pour ceux qui l'aiment jusqu'à la fin. Et c'est pourquoi ce don de sagesse, qui fait en quelque sorte voir toutes choses en Dieu, correspond à la béatitude des *pacifiques*. Les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse s'unissent souvent.

« Le sixième degré, dit saint Augustin, est la pureté du cœur, qui, fort de la conscience des œuvres bonnes accomplies, peut contempler le bien suprême, que seule est capable de voir (*cerni*) une intelligence pure et sereine; le septième, enfin, est la *sagesse* elle-même, c'est-à-dire la contemplation de la vérité (*ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis*), qui pacifie tout l'homme et porte en lui la ressemblance de Dieu. Aussi est-il dit : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu (1). »

Saint Augustin dit un peu plus haut (2) : « Les fils de Dieu sont pacifiés, en eux-mêmes, pour avoir maîtrisé tous les mouvements de leur âme, pour avoir soumis à l'esprit, et avoir dompté tous les appétits de la chair; ils sont devenus le *royaume de Dieu* (*fiunt regnum Dei*). Là tout est dans l'ordre. La sensibilité commune à l'homme et à l'animal est soumise à l'esprit, et lui-même est de plus en plus soumis à une autorité plus haute, *à la Vérité même*, le Fils unique de Dieu. Comment, en effet, pour-

(1) De sermone Domini, I, III, 10.
(2) Ibid., I, II, 9.

rait-on commander à des inférieurs, si l'on refusait de se soumettre soi-même à une puissance supérieure ? Telle est la paix accordée sur la terre aux hommes de bonne volonté. Telle est la vie de l'homme parfait, dont la sagesse est consommée. De ce royaume où est établie la tranquillité de l'ordre, le prince de ce monde a été chassé, celui qui gouverne les pervers et les insubordonnés. Au dehors sans doute il soulève des tempêtes, mais une fois que la paix est affermie au dedans, ces tempêtes ne font qu'augmenter la gloire de Dieu, car toutes ces machinations, impuissantes à ébranler l'édifice, montrent la solidité de ses fondements (1). »

Un peu plus loin (2), est indiquée une certaine corrélation entre les sept dons, les sept béatitudes et les sept demandes du *Pater*.

*
* *

Les trois ages de la vie spirituelle

Avant saint Augustin, Clément d'Alexandrie avait esquissé la distinction des trois âges de la vie spirituelle; les commençants, les progressants et les parfaits, en notant que d'abord prédomine la crainte de Dieu, puis la foi et l'espérance et enfin la charité (3). Origène, en parlant des passions (4), avait distingué trois étapes : celle des débutants, en qui elles perdent de leur force; celle des progressants, en qui elles commencent à s'éteindre, sous l'abondance de la grâce du Saint-Esprit; celle des parfaits, en qui les passions déréglées sont comme étouffées sous l'influence prédominante de la charité et de la

(1) De sermone Domini, I, II, 9.
(2) Ibid., l. II, c. 11. Cf. saint Thomas, II° II°, q. 83, a. 9, ad 3.
(3) *Stromata*, l. II, n° 6, 7, 12; l. V, n. 3; l. VI, n. 9.
(4) In Rom., hom. VI, 14.

sagesse, don de l'Esprit-Saint (1). Origène avait même remarqué que la charité des parfaits établit entre l'âme et Dieu une union spirituelle analogue à celle que le mariage crée entre les époux (2). Ces parfaits, selon Origène, sont conduits par leur docilité au Saint-Esprit, à connaître de mieux en mieux non seulement la lettre de la sainte Écriture, mais le sens moral et spirituel.

Enfin, Cassien (*Collatio* IX, c. 15, et X) avait distingué aussi la prière des commençants encore troublés par leurs fautes, celle des progressants, celle des plus avancés et finalement celle des parfaits qui est une prière de feu, que le Saint-Esprit produit en eux par des gémissements inénarrables, comme le dit saint Paul (Rom., VIII, 26).

Saint Augustin distingue de même la charité des commençants, celle des progressants et celle des parfaits : « caritas inchoata, provecta, magna et perfecta » (3). Dans la gradation des dons et des béatitudes, la crainte domine chez les commençants, la piété, la science, la force et le conseil chez les progressants, qui sont dans ce que saint Augustin appelle la vie active symbolisée par Lia et par Marthe (4). L'intelligence et la sagesse appartiennent surtout aux parfaits arrivés à la vie contemplative, symbolisée par Rachel et par Marie (5).

Ces divers âges de la vie spirituelle sont aussi indiqués par saint Augustin dans son livre *De Quantitate animae* (ch. XXXIII, n° 70-76) écrit à Rome en 388, l'année qui suivit son baptême et dont le titre pourrait se traduire : De la grandeur spirituelle de l'âme. Ces pages, comme le

(1) Contra Cels., VI, 13.
(2) In Cant. cant., Prolog.
(3) *De natura et gratia*, LXX ; P. L., t. 44, col. 290.
(4) Cf. *Contra Faustum Manichaeum*, c. LII ; P. L., t. 42, col. 432.
(5) Cf. Sermones 103, 104, 149, 179, 255.

remarque le P. Cayré, n'ont pas eu besoin d'être corrigées dans les *Rétractations*.

Saint Augustin, après avoir distingué la vie végétative, la vie sensitive, la vie intellectuelle, qui se manifeste dans les arts et les sciences, y considère les degrés de la vie morale et spirituelle. Il y distingue la lutte vertueuse contre le péché (*virtus*), l'œuvre très difficile de la purification, — la *tranquillité* et l'*entrée dans la lumière, ingressio* (*in lucem*), qui n'est possible qu'à ceux qui sont purifiés, — enfin la *demeure* dans la lumière (*mansio in luce*) et dans la charité.

Il remarque que le travail de purification, nécessaire pour s'arracher à l'empire des sens (*ab illecebris hujus mundi*), est pénible; il l'appelle *mundationis negotium*; en lui, domine la crainte du péché et la pratique des vertus contre les tentations.

Vient ensuite la tranquillité (*tranquillitas*) de l'âme pacifiée, en partie du moins. Alors l'âme comprend sa grandeur et, pénétrée d'une immense confiance, elle aspire à la contemplation de Dieu. Pensons que saint Augustin est baptisé seulement depuis un an, lorsqu'il écrit ces pages. Puis vient l'*entrée dans la lumière*; l'âme est surnaturellement éclairée, mais faute d'une pureté et soumission suffisante, elle ne peut encore fixer bien longtemps son regard sur le souverain Bien.

Enfin, elle *demeure* dans la lumière et la charité (*mansio in luce*). Ce n'est plus un acte transitoire de contemplation; c'est un état, où la contemplation souvent se prolonge, et produit ses effets même lorsqu'elle est interrompue. « Si grande est la joie de contempler la vérité, quelque fragmentaire que soit cette contemplation pour chacun, il y a là une telle pureté, sincérité et une telle lumière sur les mystères de la foi, que l'on pense n'en avoir encore rien su, quand on s'imaginait les connaître;

et afin de n'être pas empêché d'adhérer tout entière à la vérité totale, l'âme, qui redoutait la mort, la séparation de son corps, la désire maintenant comme le souverain bien. » (*De quantitate animae*, 76, fin)

On voit par là que si saint Augustin n'a pas donné lui-même la division devenue classique des trois voies, *purgative*, *illuminative*, *unitive*, division qui se trouve chez Denys, il en a cependant tracé les lignes essentielles; et l'on voit que chez lui la voie unitive est une vie contemplative où prédomine la sagesse avec le parfait amour de Dieu et du prochain en Dieu.

Nous ne pouvons donc qu'admettre pleinement la conclusion formulée par le Père Fulbert Cayré des Augustin de l'Assomption, dans son beau livre sur la *Contemplation augustinienne*, que nous avons mis largement à profit : « Ces hauteurs sont évidemment inaccessibles aux seules forces humaines. Nous sommes ici en pleine *mystique* et la plus haute dans l'ordre non miraculeux... *Pour saint Augustin, ces connaissances supérieures sont l'œuvre du Saint-Esprit. On peut cependant s'y préparer, on le doit même.* La science commune des Écritures... y contribue de loin... mais on attendra de Dieu seul la haute intelligence qui rayonne autour de la sagesse. Pour y atteindre, il y a deux grandes étapes à franchir : l'une, où l'homme se *purifie* surtout; l'autre, où son âme *s'illumine* en même temps qu'elle achève de se purifier (1). »

Telle est manifestement la réponse qu'apportent ces pages d'Augustin au problème qui s'est posé ces derniers temps : la contemplation infuse des mystères de la foi est-elle dans la voie normale de la sainteté ? Or le moyen-âge n'a cessé de se nourrir de ces pages si vivantes du Docteur de la grâce, il y a vu tout l'organisme de la grâce

(1) P. F. Cayré, *la Contemplation augustinienne*, Paris, 1927, p. 63.

des vertus et des dons, participation de la *Déité*, qui ne saurait être participée dans l'ordre naturel. Celui-ci ne peut ressembler à Dieu que par l'*être*, la *vie*, l'*intelligence*, il n'a pas de similitude avec la Déité elle-même. *C'est l'image surnaturelle de Dieu en nous* qu'Augustin a toujours en vue et c'est elle que les pages précédentes nous font voir, en montrant comment progressivement elle émerge au-dessus des sens et des jugements naturels de l'humaine raison. C'est là vraiment le germe de la vie éternelle, et il est de toute évidence que la sagesse contemplative et unitive, dont il a été parlé, est, ici-bas, comme le prélude normal de la vie du ciel.

*
* *

Contemplation et vie apostolique

Cette doctrine de la charité et des sept dons connexes avec elle, saint Augustin, en l'enseignant, l'a hautement vécue. C'est ce qui fait la vie prodigieuse de la pensée de ce grand Docteur de la grâce, la puissance incomparable de son génie théologique, qui a touché toutes les questions, et qui, sans avoir la profonde formation philosophique qu'aura plus tard un saint Thomas, s'est élevé pourtant comme l'aigle vers les plus hauts sommets. En lui s'est admirablement vérifié ce que dira plus tard le Docteur Angélique : « *C'est de la plénitude de la contemplation que doit dériver la doctrine et la prédication* (1) », pour être vraiment la prédication vivante de la parole de Dieu, non seulement de sa lettre, mais de son esprit, et pour porter les âmes à l'union divine. Nul ne donne que ce qu'il a. Ainsi Notre-Seigneur, dit saint

(1) IIª IIæ, q. 188, a. 6.

Thomas, vaquait d'abord à la contemplation et en *descendait* ensuite vers les âmes pour les évangéliser (1). C'est bien ce que disait le Docteur d'Hippone lorsqu'il parlait de la contemplation et de l'action, symbolisées par Rachel et Lia, par Marie et Marthe, et là où il traite des devoirs des prédicateurs (cf. Sermo CLXXIX).

L'enseignement de saint Augustin, dérivant ainsi de la plénitude de la contemplation, représente la prédication au plus grand sens du mot, au sens de saint Paul : porter aux intelligences et aux âmes à sauver la parole vivante de Dieu. De cette plénitude de la contemplation d'Augustin tous les théologiens qui l'ont suivi ont reçu. Il restera ainsi, par sa pensée toujours vivante, Maître ès science divine jusqu'à la fin des temps, pour mettre l'accent sur l'esprit qui vivifie la lettre, et pour rappeler le grand sens de celle-ci.

Nul mieux que lui ne nous montre quelle erreur ce serait de *subordonner* la contemplation et l'union à Dieu à l'action, comme un moyen à une fin supérieure. En réalité la contemplation et l'union à Dieu sont la *source éminente* d'où doit *descendre* l'action apostolique pour être vraiment vivante et féconde. Ce serait une erreur énorme de subordonner l'amour de Dieu à celui du prochain, la célébration de la sainte Messe à l'étude ou au travail apostolique. Ce serait renverser complètement l'échelle des valeurs. Les meilleures vocations apostoliques prendraient le chemin de la Chartreuse, et ce serait tant pis pour la prédication. C'est un grand malheur si, dans une vie apostolique, *l'action extérieure*, qui doit être le rayonnement de la *vie intérieure*, de l'union à Dieu, finit par devenir le principal. Saint Augustin nous dit : « En vain prêche-t-il au dehors la parole de Dieu, celui

(1) III^{a}, q. 40, a. 1, 2^{m}; a. 2, ad 3.

qui ne l'écoute pas au dedans : *Verbi enim Dei inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor* (1). » C'est l'écho des paroles de saint Paul, « *aes sonans aut cymbalum tinniens* ».

Alors la source se tarit et l'action surnaturelle apostolique est remplacée par une « activité naturelle », faite d'agitation et de vain surmenage, c'est-à-dire par une activité extérieure, intense peut-être en apparence, mais qui en réalité s'appauvrit de plus en plus et perd peu à peu toute fécondité surnaturelle. Le principal doit rester le principal, la source doit rester la source, l'âme de l'apostolat doit rester vivante, sans quoi ce qui doit dériver d'elle et non pas la remplacer, s'appauvrit et meurt.

La doctrine et la vie de saint Augustin nous montrent que l'apôtre qui doit s'unir tous les jours au sacrifice du Christ perpétué sur l'autel, doit garder à Dieu, à la prière profonde, les premières heures (*cognitio matutina, ut potest in nobis esse*) et les dernières de la journée pour que celle-ci soit surnaturellement féconde. Gardons à Dieu, à l'union à Dieu, à l'unique nécessaire la première place, et tout le reste, étude et travail apostolique, en sera vivifié. L'apostolat, qui dérive vraiment de l'union à Dieu, y porte les âmes; l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins, dit souvent saint Thomas; pour porter les âmes vers une fin supérieure, il faut tout d'abord en vivre soi-même profondément. Tel est l'exemple que nous ont donné les Docteurs de l'Église et, à un degré absolument éminent, saint Augustin.

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) Sermon 179, 1; P.L., t. 38, col. 966.

Notre vie dans le Christ selon saint Augustin

Vivre dans et par le Christ n'est-il pas le programme minimum du commun des chrétiens, en même temps que la route sans fin ouverte aux élans des âmes soucieuses de perfection ? Aussi bien ces humbles pages de l'Évangile qui rapportent les leçons et les exemples du Maître, ces élévations puissantes de saint Jean ou de saint Paul qui en dégagent le sens n'ont-elles pas cessé d'entretenir la méditation des croyants. Tous y ont trouvé « les paroles de la vie éternelle » (Jean, vi, 68), dont chacun du reste a su diversifier l'accent d'après la tournure de son esprit ou les exigences de sa vocation.

A cette règle de vie, qui est le terme de l'économie chrétienne, saint Augustin est sans doute, parmi les Pères, celui qui a donné son commentaire tout à la fois le plus large et le plus personnel. Théologien pénétrant, il ne manque pas d'en rattacher les principes aux données du dogme; directeur et pasteur d'âmes, il n'a rien de plus à cœur que d'en inculquer à tout venant les conséquences.

Ce n'est donc pas à un moment précis de sa carrière ou dans un traité spécial que la loi primordiale de notre vie dans le Christ a retenu son effort. On en voit jaillir l'affirmation à tous les détours de son œuvre oratoire ou doctrinale, comme ces sources vives que fait sourdre au pied des monts l'invisible surabondance des courants

souterrains. Mais, en raison même de la spontanéité qui en fait le charme, cette doctrine est une de celles où se reflètent le mieux, en même temps que l'action des circonstances extérieures qui présidèrent au développement de sa pensée, les caractères distinctifs de son éducation spirituelle, notamment cette association de la révélation évangélique et de la culture platonicienne qui est la marque propre de son génie.

Il ne saurait être question, dans un simple article, de recueillir tous les détails de l'enseignement augustinien sur ce point et moins encore d'en étudier de près les diverses particularités. Un volume n'y serait pas de trop. On se contentera d'en relever ici les traits essentiels, avec la seule intention de montrer l'ampleur et les directions générales de la place faite au Christ dans la vie chrétienne par un docteur et un saint qui comptent à bon droit parmi les plus grands.

I

Une des idées les plus centrales dans la théologie de l'Incarnation chez l'évêque d'Hippone est, à n'en pas douter, celle de la médiation du Christ. Elle lui sert, en même temps qu'à marquer la position objective du Verbe incarné dans les plans divins, à fonder son rôle par rapport à nous et, conséquemment, notre attitude religieuse par rapport à lui.

D'une part, en effet, c'est Dieu qui est, pour Augustin, le principe, le terme et la règle de notre vie. L'intensité de son sens religieux concourait avec sa formation platonicienne pour lui faire reporter jusqu'aux profondeurs divines, par delà tout le créé, la loi aussi bien que

la source de nos activités spirituelles. C'est à propos de lui surtout qu'on pourrait parler de théocentrisme.

Et ceci n'est pas vrai seulement de ses premiers ouvrages, d'un mysticisme si dépouillé qu'ils ont fait dire à des historiens amis du paradoxe que, même baptisé, leur auteur n'était pas encore chrétien. Parmi les écrits de sa maturité, il suffit de lire ces immortelles *Confessions*, où sans doute le Christ intervient, mais d'une manière pour ainsi dire épisodique (1), tandis que partout l'âme se porte vers Dieu lui-même d'un élan continu, ou bien cette page de la *Cité de Dieu* où l'être divin est présenté en un splendide langage comme le centre de toute la religion. « Car il est la source de notre bonheur, la fin de tous nos désirs... Nous tendons vers lui par l'amour, pour nous reposer en y parvenant, et nous sommes bienheureux en atteignant cette fin. En effet, notre bien... n'est rien d'autre que de nous attacher à lui; à lui seul, son embrassement incorporel, si l'on peut ainsi dire, remplit et féconde l'âme raisonnable des véritables vertus (2). »

Mais cette communication avec Dieu est interceptée par le double fait de la majesté divine et de notre propre misère. L'avènement du Verbe incarné a précisément pour but de remédier à cet état de choses : grâce aux abaissements de son Incarnation et de sa croix, qu'il en coûte à notre raison orgueilleuse d'accepter, nous avons pour aller à Dieu le chemin que nous aurions vainement cherché sans cela.

« Qui peut saisir [l'immuable et l'absolu] ? Et alors qu'il aura tendu toutes les forces de son âme pour atteindre dans la mesure où il le peut Celui qui est, qui pour-

(1) Voir *Conf.*, IV, 12, 19; VII, 18, 24; X, 43, 68. — *P. L.*, t. XXXII; col. 701, 745 et 808.

(2) *De civ. Dei*, X, 3, 2. — *P. L.*, t. XLI; col. 280-281.

rait parvenir à ce qu'il a tant bien que mal saisi ? Nous sommes dans la situation de quelqu'un qui voit de loin sa patrie, mais qui en est séparé par la mer... Pour nous donner le moyen de la rejoindre, celui-là en est venu vers qui nous voulions aller. Et qu'a-t-il fait ? Il nous a fourni le bois pour traverser la mer. Car personne ne peut passer la mer de ce siècle s'il n'est porté par la croix du Christ. »

Des philosophes ont voulu arriver au Créateur par la créature, et Augustin ne conteste pas que ce ne soit légitime. Mais ils ont voulu s'en attribuer le mérite et par là ils en ont perdu le profit. D'où le grand bienfait de l'Incarnation, qui met Dieu à notre portée. « S'il était venu comme Dieu, il n'aurait pas été reconnu; car, en venant comme Dieu, il ne serait pas venu pour ceux qui ne peuvent pas voir Dieu. » La vraie sagesse consiste à douter de soi, à reconnaître Dieu dans l'humilité de sa nature humaine pour atteindre par là son immuable divinité.

« Attachez-vous au Christ, conclut Augustin, selon ce qu'il est devenu pour nous, afin de parvenir à lui selon ce qu'il était et qu'il est encore. Il s'est rapproché de nous... : ainsi les faibles ont de quoi se faire porter à travers l'océan de ce monde et parvenir à la patrie... Mieux vaut donc ne pas voir par l'intelligence ce qui est et s'attacher à la croix du Christ que d'avoir cette vue dans l'esprit et de mépriser la croix, encore que le meilleur soit de voir tout à la fois le but du voyage et de s'attacher au moyen qui permet d'y arriver (1). »

Ce thème fondamental revient à maintes reprises sous la plume de saint Augustin, qui en varie les formes suivant l'inspiration du moment. Qu'il s'agisse de porter

(1) *In Johan.*, tr. II, 2-4. — *P. L.*, t. XXXV; col. 1389-1391. Cf. *ibid.*, XIII, 4, col. 1494; *In Epist. Johan.*, III, 1, *ibid.*, col. 1998.

jusqu'à nous la connaissance du Dieu caché (1), de rapprocher de nous un Dieu trop lointain (2), de réparer notre déchéance et de nous mettre sous les yeux les exemples nécessaires à notre relèvement (3), c'est toujours l'Incarnation qui est le moyen providentiel, la grâce des grâces qui fait le prix incomparable de la révélation chrétienne.

Il lui arrive parfois d'adapter à cette économie des deux natures le texte classique : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (JEAN, XIV, 6). « Celui-là, dit-il, qui voyage et qui se dirige au moyen de la foi, n'est pas encore dans la patrie; mais il est déjà sur le chemin... Marchons donc comme étant sur la voie, car le roi de la patrie s'est fait lui-même notre voie. Le roi de notre patrie, c'est le Seigneur Jésus-Christ : là il est la vérité, ici la voie. Où allons-nous ? A la vérité. Comment y allons-nous ? Par la foi. Où allons-nous ? Au Christ. Comment y allons-nous ? Par le Christ (4). »

Mais cette diversité des rôles entre la divinité et l'humanité du Sauveur ne crée pas une diversité de fond, puisque de ces deux natures c'est l'unique personne du Christ qui reste le commun sujet. Aussi Augustin se plaît-il à souligner la continuité du courant de vie dont, sous ces divers états, le Verbe est la source pour toutes les créatures. C'est précisément le mystère de l'Incarnation qui permet aux anges et aux hommes de se nourrir du même pain.

(1) *Epist.*, CXLVII, 22. — *P. L.*, t. XXXIII; col. 606. Cf. *ibid.*, 51; col. 620.

(2) *Serm.*, CLXXI, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 934. Cf. *In Johan.*, tr. XXI, 9; col. 1569.

(3) *Enchirid.*, 107-108. — *P. L.*, t. XL; col. 282-283; *De agone chr.*, 11, *ibid.*, col. 297-298.

(4) *Enarr. in Ps.*, CXXIII, 3. — *P. L.*, t. XXXVII; col. 1640. Cf. *In Johan.*, tr. XLII, 8, col. 1702; *Serm.*, CCLXI, 6, col. 1206.

« *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu.* Voilà cet aliment éternel dont se nourrissent les anges, les Vertus supérieures et les Esprits célestes... Mais quel homme pourrait prétendre à cet aliment ? Comment aurait-il un cœur apte à le recevoir ? Il fallait donc que cette nourriture se transformât en lait pour parvenir aux petits enfants. Et comment la nourriture solide devient-elle du lait, se change-t-elle en lait, sinon en passant par la chair ? C'est ce que fait la mère... Comment donc la sagesse de Dieu a-t-elle pu faire du pain notre aliment ? Parce que *le Verbe s'est fait chair et a pris sa demeure parmi nous.* Au prix de cette humilité, l'homme a pu manger le pain des anges..., c'est-à-dire que le Verbe éternel égal au Père dont les anges se nourrissent est devenu la nourriture des hommes (1). »

Dans cette voie des condescendances divines, l'Incarnation n'est d'ailleurs qu'un premier pas. Le mouvement ainsi commencé a son achèvement dans l'Eucharistie et aussi dans l'Église, qui, chacune à sa façon, ont également le privilège d'être le « corps du Christ ». Aussi la participation à ces deux réalités connexes entre-t-elle, pour saint Augustin, dans l'extension normale de la loi providentielle qui fait du Verbe incarné le « pain de vie » (2).

On comprend que ce mystère soit fait pour exciter d'a-

(1) *Enarr. in Ps.*, XXXIII, serm. 1, 6. — *P. L.*, t. XXXVI; col. 303-304. Cf. *Enarr. in Ps.*, CIX, 12; CXIX, 2; CXXX, 9-11; CXXXI, 24. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1455, 1598, 1710-1712, 1726; *Serm.*, CXXX, 2 et CCCXXXIII, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 726 et 1464.

(2) Implicite dans les textes précédents, cette application à l'Eucharistie est explicite dans les commentaires du *Pater* qui seront cités tout à l'heure. Sur le rapport entre la communion eucharistique et la communion ecclésiastique, voir G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1930, p. 71-119.

bord notre gratitude envers la bonté du Dieu qui en est l'auteur. « ... Peut-être serait-il bon, mais non pas doux, s'il ne nous donnait pas de pouvoir le manger. Or il s'est montré bon envers les hommes au point de leur envoyer le pain du ciel, son propre Fils... devenu homme..., qui, par ce que tu es, te met à même de goûter à ce que tu n'es pas. C'était, en effet, chose bien difficile pour toi que de goûter la suavité de Dieu; car elle est lointaine et sublime, tandis que tu es gisant dans les bas-fonds de la misère. Dans cet état de séparation un médiateur a été envoyé. Tu ne pouvais pas aller vers Dieu étant homme : Dieu s'est fait homme... S'il était homme seulement, à suivre ce que tu es tu n'arriverais jamais au but. Et s'il était Dieu seulement, faute de saisir ce que tu n'es pas tu n'arriverais pas davantage. Dieu s'est fait homme, afin que, en suivant l'homme, ce que tu peux, tu parviennes à Dieu : ce que tu ne pouvais pas. C'est lui qui est le médiateur et par là montre sa suavité. Quoi de plus suave que le pain des anges ? Et comment le Seigneur ne serait-il pas suave quand le pain des anges est devenu l'aliment de l'homme ?... *Chantez donc son nom parce qu'il est doux.* Si vous avez goûté à cette nourriture, chantez; si vous avez goûté combien le Seigneur est doux, chantez; si l'aliment que vous avez pris est à votre goût, éclatez en louanges. Qui est assez ingrat envers son hôte ou son cuisinier, quand il a pris plaisir à un plat, pour ne pas témoigner de sa reconnaissance en faisant l'éloge de ce qu'il a goûté? (1) »

Est-il besoin de dire cependant que l'émotion reconnaissante serait un bien faible hommage au don divin? L'Incarnation demande, en outre, l'adhésion de notre foi. Grâce insigne du côté de Dieu et secours miséricor-

(1) *Enarr. in Ps.*, CXXXIV, 5. — *P. L.*, t. XXXVII; col. 1741-1742.

dieux tendu à notre faiblesse, elle devient par là même principe indispensable de salut pour nous. Voilà pourquoi, dans ses explications du *Pater*, saint Augustin se plaît à équiparer la nécessité du « pain de vie » à celle du « pain quotidien ». « Celui-là également est nécessaire; car nous ne pouvons pas vivre sans lui (1). »

Aussi la soumission au Christ est-elle pour nous une question de vie ou de mort. « Parce qu'il est vérité et vie auprès du Père et que nous n'avions pas le moyen de l'atteindre, le Fils de Dieu, qui est toujours vérité et vie dans le Père, en se faisant homme est devenu la voie. Marche par l'homme et tu arriveras à Dieu. Tu vas par lui et tu vas vers lui. Ne cherche pas de chemin pour aller à lui en dehors de lui. Car, s'il n'avait pas voulu être la voie, nous errerions sans cesse. Il s'est donc fait la voie que nous devons suivre. Je ne te dis pas : cherche la voie; car la voie elle-même est venue vers toi. Lève-toi donc et marche...

« Il y en a qui marchent bien, mais hors de la voie : ce sont les hommes qui mènent une vie bonne sans être chrétiens... Plus ils courent, plus ils s'égarent; car ils s'éloignent du chemin. Si ces hommes parviennent à trouver le chemin et à s'y tenir, quelle n'est pas leur sécurité! Car ils marchent bien et ne s'égarent pas. Mais, tant qu'ils ne sont pas sur la voie, ils ont beau bien marcher : combien ils sont à plaindre! Mieux vaut, en effet, boiter sur le chemin que de faire de grands pas en dehors (2). »

De cette vérité capitale on conçoit aisément que la controverse pélagienne ait amené la perception plus vive et l'affirmation plus complète. Il ne s'agissait pas

(1) *Serm.*, LVI, 10. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 381. Cf. *Serm.*, LVII, 7, et LIX, 6, col. 389 et 401.
(2) *Serm.*, CXLI, 4. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 777-778.

alors, en effet, de réclamer seulement une profession pour ainsi dire extérieure de la foi au Christ, mais d'en déduire la nécessité pour les âmes de s'ouvrir à l'impulsion intime de son esprit. Aussi, dans les écrits de cette période ou qui en portent le reflet, n'est-il pas rare de voir la revendication de la grâce divine se concrétiser en celle de l'action du Christ en nous et sur nous.

Pour Augustin, de même que « le Christ est l'origine du chrétien » au baptême, dans la suite également « le chrétien doit planter sa racine dans le Christ et le Christ être la tête du chrétien (1) ». Le texte de saint Jean (v, 26) : « *Comme le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui* », lui inspire le commentaire suivant : « Comme il a la vie, il nous a donné de l'avoir. Où a-t-il la vie ? *En lui*. Où nous a-t-il donné de l'avoir ? *En lui*. Paul où a-t-il la vie ? Non pas en lui-même, mais dans le Christ..... Notre vie, en tant qu'elle est nôtre, ne sera que mauvaise, injuste et pécheresse; la vie bonne est en nous de Dieu et non pas de nous, elle nous est donnée par Dieu et non par nous-mêmes. Mais le Christ a la vie en lui-même comme le Père, parce qu'il est le Verbe de Dieu. » Et parce qu'il l'a, il peut la transmettre. « Celui qui vivait mal vivait de sa propre vie; celui qui vit bien est passé à la vie du Christ (2). »

Aussi les œuvres les meilleures sont-elles inutiles tant qu'elles restent étrangères à cette unique source de vie. « Les païens ont beau dire : Nous vivons comme il faut. S'ils n'entrent pas par la porte, à quoi leur sert ce dont ils tirent gloire? Car la vie droite doit servir à procurer

(1) *Cont. litt. Petil.*, I, 5, 6. — *P. L.*, t. XLIII; col. 248.
(2) *In Johan.*, tr. XXII, 9. — *P. L.*, t. XXXV; col. 1579.

la vie éternelle : à quoi bon vivre comme il faut si l'on ne doit vivre toujours (1) ? » Et ceci n'est pas moins vrai pour les croyants. « Celui qui s'imagine porter du fruit par lui-même n'est pas sur le tronc de la vigne; celui qui n'est pas sur ce tronc n'est pas dans le Christ; celui qui n'est pas dans le Christ n'est pas chrétien (2). »

De ce chef, le Christ n'est pas seulement un modèle posé devant nous, mais un principe qui agit en nous. « Prenons garde que Notre-Seigneur est vraiment un exemple et un secours. Un secours : *Sans moi vous ne pouvez rien* (JEAN, XV, 5). *Un exemple : Il est mort pour nous*, dit saint Pierre (II PETR., II, 21), *afin de nous inviter à suivre ses traces* (3). »

A la suite de saint Paul (*I Cor.*, III, 11-12), Augustin se plaît à exprimer cette influence du Christ sous l'image du « fondement » sur lequel nous sommes appelés à bâtir nos propres œuvres, mais qui tiennent de lui toute leur valeur (4). Moins encore néglige-t-il l'image du « corps » : le thème ordinaire des sermons qu'il adressait aux nouveaux baptisés est d'unir en subtiles synthèses le baptême qui les a fait membres du Christ et l'eucharistie qui, en leur donnant son « corps », vient accroître en eux la vie qu'elle y suppose déjà commencée (5).

En vertu de cette union, non seulement nous sommes

(1) *In Johan.*, tr. XLV, 2; col. 1720.
(2) *Ibid.*, tr. LXXXI, 2; col. 1841.
(3) *Serm.*, CI, 6. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 608.
(4) *Serm.*, CCCLXII, 9. — *P. L.*, t. XXXIX; col. 1616. Cf. *In Ps.*, XXIX, serm. II, 9-10. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 222.
(5) Voir *Serm.*, CCXXIV, 1, et CCLXXII. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 1094 et 1247-1248. Cf. *Serm.*, III, 3-4. — *P. L.*, t. XLVI, col. 827-828; *In Johan.*, tr. XXVI, 13, et XXVII, 6. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1612-1613 et 1618.

en droit de placer dans le Christ notre confiance comme en notre protecteur et sauveur (1), mais notre vie se confond avec la sienne. Ce n'est plus nous qui vivons : c'est lui qui vit en nous (2). « Il nous unit à lui et fait de nous ses membres, de telle sorte qu'en lui nous soyons nous aussi le Christ (3). »

Parce que néanmoins son caractère essentiel est de faire intervenir l'humanité, l'économie de l'Incarnation, quelque nécessaire qu'elle soit à notre faiblesse, garde quelque chose de provisoire. La nature humaine du Christ n'est et ne doit être qu'un intermédiaire pour nous conduire à la divinité. « Celui-là s'est fait homme qui était Dieu, prenant ce qu'il n'était pas sans perdre ce qu'il était. Dans ce mystère du Dieu fait homme, il y a quelque chose pour ton infirmité, mais autre chose pour ta perfection. Que le Christ t'élève par ce qui le fait homme, qu'il te guide par ce qui le fait homme-Dieu, qu'il te conduise à ce qui le fait Dieu (4). »

Telle est la raison d'être de l'Ascension. « Les disciples restaient absorbés par la forme humaine du Seigneur; hommes, ils s'attachaient à l'homme d'un sentiment humain. Mais lui voulait leur donner des affections divines et, de charnels, les rendre spirituels... Cependant, leur dit-il, vous ne pouvez devenir spirituels qu'en cessant d'être charnels. Or vous cesserez d'être charnels si la forme de la chair est soustraite à vos yeux pour que la forme de Dieu s'implante dans vos cœurs (5). » Ainsi détachée de tout élément trop sensi-

(1) *In Epist. Johan.*, II, 10. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1994; *Serm.*, CXXX, 5. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 728.

(2) *Cont. Jul.*, VI, 70-71. — *P.L.*, t. XLIV; col. 866. Cf. *Enarr. in Ps.*, LXXXV, 1. — *P. L.*, t. XXXVII; col. 1081.

(3) *Enarr. in Ps.*, XXVI, serm. II, 2. — *P. L.*, t. XXXVI; col. 200.

(4) *In Johan.*, tr. XXIII, 6. — *P. L.*, t. XXXV; col. 1585.

(5) *Serm.*, CCLXX, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 1238.

ble, la vie du croyant prélude jusqu'à un certain point à cet état définitif où il ne sera plus besoin de pain matériel, ni de pain eucharistique, ni seulement de prédication, « parce que nous verrons celui qui est le Verbe de Dieu, par qui toutes choses ont été faites et qui est la lumière, l'aliment et la sagesse des anges (1) ».

En effet, le terme de notre destinée reste toujours la contemplation de Dieu, et la présence du Verbe dans la chair n'est pour cela qu'un moyen, qui ne sera plus un jour nécessaire (2). Mais, si la suprême béatitude doit consister dans « la vie sous Dieu, avec Dieu, de Dieu et en Dieu (3) », elle aura aussi pour effet de nous rapprocher du Christ (4), dans la possession duquel nous trouverons le bonheur sans mélange ni fin (5).

C'est ainsi qu'une vue synthétique très nuancée du mystère de l'Incarnation permet à saint Augustin de faire au Christ une place permanente dans le plan intégral de notre vie spirituelle sans rien sacrifier pour autant du théocentrisme qui lui est cher.

II

De cette théologie, innombrables peuvent être et sont, en réalité, les applications. On ne prétend donner ici qu'un aperçu de celles qui semblent avoir été plus

(1) *Serm.*, LIX, 6; *ibid.*, col. 401.
(2) *Serm.*, CXCIV, 3 et CCLXIV, 5; col. 1016 et 1217.
(3) *Serm.*, CCXCVII, 8; col. 1363.
(4) *Epist.*, CXL, 16. — *P. L.*, t. XXXIII, col. 544; *Enarr. in Ps.*, CXXII, 2. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1631.
(5) *Contra duas epist. Pel.*, III, 19. — *P. L.*, t. XLIV; col. 602. Cf. *Serm.*, LIX, 6 et CCCXXXIV, 3. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 401 et 1469.

familières à saint Augustin. Notre participation à la vie du Christ comporte des conditions et emporte des obligations sur lesquelles il ne se lasse pas de revenir.

« Au commencement de cette vie bonne qui mène à la vie éternelle » notre docteur place la foi (1). Et non pas seulement la croyance en l'Incarnation, mais cette foi personnelle au Christ qui le fait venir en nous et nous unit à lui de manière à faire de nous les membres de son corps (2), à réaliser en nous son invisible présence en compensation de son absence physique (3). Ce qui revient à dire qu'il ne s'agit pas seulement d'une adhésion intellectuelle au message chrétien, mais d'un abandon de l'âme tout entière à son divin auteur. Foi que les abaissements du Verbe incarné rendent toujours difficile à la suffisance humaine, mais qui n'en constitue pas moins pour nous, en même temps que le premier de nos devoirs, cette première grâce dont la controverse pélagienne devait fournir à l'évêque d'Hippone l'occasion d'affirmer si haut la nécessité et la gratuité (4).

Personne cependant n'est moins porté que saint Augustin à se contenter d'une assimilation tout individuelle au Christ. On a depuis longtemps, et avec raison, souligné le caractère « essentiellement catholique » de sa doctrine (5). Il faut en dire autant de sa piété, dont le catholicisme, au sens fort du terme, est un point capital.

La tradition chrétienne avait appris de saint Paul à regarder l'Église comme le corps du Christ ou encore

(1) *Serm.*, XLIII, 1 ; col. 251.
(2) *Serm.*, CXLIV, 2 ; col. 788.
(3) *Serm.*, CCCLXI, 7. — *P. L.*, t. XXXIX ; col. 1602.
(4) Voir E. Portalié, art. *Augustin*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I ; col. 2375-2392.
(5) *Ibid.*, col. 2323-2325.

comme son épouse. Non content de reproduire cette affirmation d'un point de vue tout spéculatif pour la satisfaction de son mysticisme, l'évêque d'Hippone s'en empare pour établir un lien organique entre ces deux éléments de notre foi. S'il est vrai que le chrétien doit vivre dans et par le Christ, c'est qu'il doit être membre de son corps pour recevoir l'influx vital qui vient de la tête et donc, en dernière analyse, faire partie de l'Église qui est également son corps (1). Le déroulement de cette métaphore, pour laquelle Augustin semble avoir une particulière affection, lui sert à mettre en relief une vue dogmatique des plus profondes sur les deux sources conjointes de notre vie spirituelle. Et si l'Église est l'épouse du Christ, on ne saurait, de toute évidence, aller à celui-ci en ignorant ou méprisant celle-là (2).

C'est pourquoi la mission de l'Église est de même ordre que celle du Christ et présente pour nous le même caractère de nécessité. « On a la vie quand on entre dans le bercail et la vie en surabondance quand on en sort. Mais personne ne peut sortir par la porte, c'est-à-dire par le Christ, pour la vie éternelle, qui est celle de la claire vue, s'il n'entre aussi par la porte, c'est-à-dire par le même Christ dans son Église qui est son bercail, pour la vie terrestre qui est celle de la foi (3). »

De là vient la gravité du schisme, et la controverse avec les donatistes amenait Augustin à y insister. Il faut y voir, la tête et le corps étant inséparables, un attentat contre le Christ lui-même. « Lui est venu réunir, tu viens dissoudre... Comment ne nies-tu pas l'avènement

(1) Voir en particulier *In Johan.*, tr. XXVI, 13 et XXVII, 6. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1612-1613 et 1618.
(2) *Enarr. in Ps.*, XXXIV, serm. II, 1. — P. L., t. XXXVII ; col. 333. Cf. *ibid.*, LVIII, serm. I, 2 ; col. 693.
(3) *In Johan.*, tr. XLV, 15 ; col. 1727.

du Christ dans la chair, toi qui déchires l'Église de Dieu qu'il a rassemblée (1) ? »

Il y va en même temps du bien de nos âmes. « On ne peut être juste tant qu'on est séparé de l'unité de ce corps. De même, en effet, qu'un membre, s'il est amputé du corps d'un homme vivant, ne peut pas retenir l'esprit de vie, ainsi l'homme qui se détache du corps du Christ juste ne peut absolument pas retenir l'esprit de justice, alors même qu'il garde la figure de membre qu'il avait dans le corps... Or l'Église catholique seule est le corps du Christ... En dehors de ce corps le Saint-Esprit ne vivifie personne. » Car il est un esprit de charité (*Rom.*, v, 5), « et celui-là ne participe pas à la charité divine qui est ennemi de l'unité. Ceux-là donc qui sont hors de l'Église n'ont pas l'Esprit-Saint... Quiconque veut avoir l'Esprit-Saint, qu'il prenne garde de ne pas rester hors de l'Église autant que d'y entrer par simulation (2). »

Uni à son divin chef par l'intermédiaire du corps de l'Église, le chrétien est dans les conditions voulues pour vivre cette vie du Christ à laquelle il est appelé. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'une assimilation vitale et non pas d'une simple consigne extérieure, il y faut une collaboration de notre part. D'un mot, avec la foi, la vie chrétienne demande aussi les œuvres. En un certain sens très vrai, parce qu'elle est une soumission à l'autorité divine, la foi est déjà, par elle-même, une œuvre agréable à Dieu, dont l'évêque d'Hippone reconnaît expressément le « mérite » (3). Mais, de plus, si elle est sincère et vivante, elle doit s'épanouir en actes.

(1) *In Epist. Johan.*, VI, 14. — *P. L.*, t. XXXV; col. 2028-2029.
(2) *Epist.*, CLXXXV, 42 et 50. — *P. L.*, t. XXXIII; col. 811 et 815.
(3) *Retract.*, I, 23, 3. — *P. L.*, t. XXXII; col. 622. Cf. *Epist.*, CXCIV, 9; col. 877.

Les réformateurs, qui aimaient à se prévaloir de saint Augustin, ont dû renoncer eux-mêmes à se couvrir de son patronage pour justifier l'étrange dissociation conçue par eux entre l'aspect mystique du christianisme et ses répercussions dans l'ordre moral (1). En effet, son sens ecclésiastique inné, joint à ses préoccupations pastorales, a toujours maintenu l'évêque d'Hippone dans un remarquable équilibre dogmatique, même quand il plane sur les sommets. Aussi n'avait-il rien de plus à cœur que d'appuyer sur les exigences pratiques de la vocation chrétienne.

« Il faut que notre foi se distingue de celle des démons. Notre foi purifie le cœur... Quelle foi ? Celle qui *opère par la charité* (*Gal.*, v, 6). Car elle espère ce que Dieu nous promet... et l'espérance est ainsi la compagne de la foi. Avec elle vient aussi la charité, qui nous fait désirer le but et nous efforcer de l'atteindre, qui nous en communique l'ardeur, la faim et la soif (2). » Mais il va de soi que cette charité doit être active. « Pour espérer le royaume éternel, il faut avoir la conscience pure. Or, pour avoir la conscience pure, il faut croire et agir. Croire relève de la foi, agir de la charité (3). »

Non content d'affirmer ainsi, au passage, la doctrine catholique des œuvres, saint Augustin l'a défendue dans un opuscule spécial : *De fide et operibus*. Il y montre que le baptême ne doit pas être administré à n'importe qui, mais qu'il réclame une préparation et, parmi les exercices de cette probation préliminaire, à l'encontre des laxistes de son temps, il demande qu'on fasse entrer, avec l'Église, l'explication de la règle chrétienne de vie

(1) Voir notre article *Justification*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2099.
(2) *Serm.*, LIII, 11. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 369.
(3) *Enarr. in Ps.*, XXXI, serm. II, 5. — P. L., t. XXXVI; col. 261.

non moins que la règle de foi (1). Enfin et surtout, à ces chrétiens superficiels et candides qui s'imaginaient être nécessairement sauvés par le seul fait d'avoir reçu le baptême, il rappelle l'urgente obligation d'en accomplir les devoirs, discutant les textes scripturaires derrière lesquels ils s'efforcent d'abriter leur optimisme et réunissant à leur intention, en un énergique faisceau, tous ceux où s'exprime la nécessité d'une conduite sainte pour plaire à Dieu (2). « La saine doctrine de Dieu notre maître consiste à tenir ces deux points : savoir qu'au saint baptême corresponde une vie chrétienne. Personne, si l'un ou l'autre fait défaut, ne doit se promettre la vie éternelle (3). »

Mais ce qui est peut-être le plus caractéristique du grand docteur africain, c'est que cette ferme revendication des œuvres, au lieu de lui être dictée par l'unique souci, qui serait d'ailleurs très légitime, de la tenue morale, apparaît en corrélation étroite avec son mysticisme dont elle constitue la suprême efflorаison. Pour lui, en effet, ce n'est pas simplement la voix de la conscience, ni la seule autorité abstraite de Dieu, c'est le Christ vivant dans l'âme qui lui impose une loi stricte de sainteté.

« Si vous observez mes commandements, vous resterez dans mon amour », a prononcé le Maître (Jean, xv, 10). « C'est comme s'il disait, glose l'évêque d'Hippone : Ne vous imaginez pas rester dans mon amour, si vous n'observez pas mes commandements. Vous y resterez seulement si vous les observez. Ce qui veut dire : on verra que vous restez dans mon amour si vous gardez mes commandements, afin que personne ne se fasse l'illusion de

(1) *De fide et oper.*, I, 1-XIII, 20. — *P. L.*, t. XL; col. 197-210.
(2) *Ibid.*, XIV, 21 ss.; col. 211-230.
(3) *Ibid.*, XXVI, 48; col. 227.

dire qu'il l'aime s'il n'observe pas ses commandements. En effet, nous avons pour lui de l'amour dans la mesure où nous les observons, et, dans la mesure où nous les observons moins bien, nous l'aimons moins (1). » « Quand on reste dans le Christ, avait dit un peu plus haut saint Augustin, peut-on vouloir autre chose que ce qui convient au Christ (2) ? »

« Il faut, en conséquence, manifester notre amour par des œuvres, sous peine de le laisser à l'état de mot stérile (3). » Parce que donc le Christ est vérité, paix et justice, conservez-le par la foi, enfantez-le par les œuvres. Ce que le sein de Marie a fait pour la chair du Christ, que votre cœur le fasse pour la loi du Christ (4). »

Dans cette voie, le fait pour nous d'être incorporés au Christ par l'Église ne fait que nous créer de nouvelles obligations, puisque celle-ci est le « corps » du Christ. « Que personne ne soit un membre pourri qui mérite d'être retranché, un membre contrefait dont il faille rougir, mais un membre beau, souple et sain. Attaché au corps qu'il vive de Dieu et pour Dieu (5). »

En tout cela, bien entendu, il n'est pas question d'œuvres quelconques, mais d'œuvres surnaturelles dont le Christ soit le principe. Il faut avoir faim et soif de justice (MATTH., v, 6), mais de cette justice qui est le Christ (*I Cor.*, i, 30) (6). S'il nous a choisis « pour que nous marchions et portions du fruit » (JEAN, xv, 16), « il est lui-même la voie sur laquelle nous marchons et dans laquelle il nous a placés pour que nous marchions (7) ».

(1) *In Johan.*, tr. LXXII, 3. — *P. L.*, t. XXXV; col. 1843.
(2) *Ibid.*, tr. LXXXI, 4; col. 1842.
(3) *Ibid.*, tr. LXXV, 5; col. 1830.
(4) *Serm.*, CXCII, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 1012.
(5) *In Johan.*, tr. XXVI, 13. — *P. L.*, t. XXXV; col. 1613.
(6) *Ibid.*, 1; col. 1607.
(7) *Ibid.*, tr. LXXXVI, 3; col. 1852. Cf. *Serm.*, CXXXIV, 1. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 743.

De ces œuvres faut-il maintenant spécifier le détail? Elles sont aussi abondantes que les diverses formes de notre activité psychologique, aussi variées que les titres du Christ sur nous. Notre sensibilité, notre intelligence, notre volonté surtout, sont tour à tour conviées par Augustin à s'imprégner de lui.

Au Christ, en effet, nous devons tout d'abord l'amour de notre cœur. Il le mérite à cause de ses attraits, mais aussi à cause de l'amour qu'il nous a témoigné. Spirituelle jusqu'en ses élans les plus tendres, la piété d'Augustin traverse d'ailleurs ce premier aspect de sa personne, trop sensible à ses yeux, pour s'élever au second. « Il est beau le Christ que nous aimons (*Ps.* XLIV, 3) et sa beauté surpasse celle de tous les hommes. Mais qu'aimons-nous en lui? Ses membres cloués à la croix, son côté percé, ou son amour? Quand nous entendons dire qu'il a souffert pour nous, qu'est-ce que nous aimons? C'est sa charité qui fait l'objet de notre amour (1). » « En se revêtant de chair, il s'est pour ainsi dire revêtu de ta laideur, savoir ta nature mortelle, afin de s'adapter, de s'accommoder à toi et par là de t'exciter à l'amour de la beauté qu'il garde au dedans (2). »

Dès lors, la fidélité craintive et réservée du serviteur ne lui suffit pas : ce qu'il veut de nous, c'est un amour filial qu'il nous donne d'ailleurs le moyen de lui offrir (3). Et c'est par là que la Loi nouvelle diffère de l'ancienne. « Les Juifs n'avaient pas l'amour qui vient de la grâce, mais seulement la crainte... Celui qui vient au Christ passe de la crainte à l'amour, et l'amour lui donne des forces que la crainte ne lui donnait pas (4). »

(1) *Enarr. in Ps.*, CXXVII, 8. — *P. L.*, t. XXXVII; col. 1681. Cf. *Serm.*, CXXXVIII, 6 et CXLII, 5; col. 766 et 781.
(2) *In Epist. Johan.*, IX, 9. — *P. L.*, t. XXXV; col. 2051.
(3) *In Johan.*, tr. LXXXV, 3; *ibid.*, col. 1849.
(4) *Serm.*, XXXII, 8. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 199-200.

Élevé jusqu'à ces hauteurs, l'amour est déjà plus qu'un sentiment. Saint Augustin entend du reste qu'il s'accompagne d'actes effectifs, c'est-à-dire qu'il se développe en une vie que les efforts conjugués de l'intelligence et de la volonté travaillent à entretenir. « Que donc chacun de nous ne vive plus pour lui-même, mais pour le Christ, en ne faisant plus notre propre volonté mais la sienne et demeurant dans son amour, comme il a fait lui-même la volonté du Père et est demeuré dans son amour... Puis donc que lui, qui était égal à son Père dans la forme de Dieu, a voulu nous apprendre, par la forme de serviteur qu'il a prise pour nous, à faire la volonté de son Père et non la sienne, à combien plus forte raison nous autres devons-nous mépriser cette volonté propre qui nous a menés dans les ténèbres pour nous tourner vers cette lumière de Dieu, afin d'y éclairer nos regards... et d'y trouver le secret de vivre pour lui (1). »

A cet égard, le Christ est notre modèle. En lui, nous pouvons tout d'abord, d'une manière générale, voir le type idéal de notre nature, puisqu'il a voulu passer par l'épreuve terrestre avant d'entrer dans la gloire. Par où il synthétise notre propre destinée. « Déjà l'homme céleste est ressuscité et monté au ciel. Or la foi nous incorpore à lui et fait de lui notre tête. Les membres suivront donc à leur tour la tête, et ce qui nous est montré d'avance dans celle-ci doit, en son temps, se réaliser aussi en ceux-là, pourvu que nous lui restions unis par la foi (2). » Et il y a là pour nous un premier réconfort. « Comment croirions-nous en notre résurrection future, si nous n'en avions l'exemple dans une chair prise de notre masse mortelle ? Nous sommes donc ressuscités en lui... Le Christ est mort comme tu dois mourir; il est ressuscité

(1) *Epist.*, CXL, 68. — *P. L.*, t. XXXIII; col. 568.
(2) *Serm.*, CCCLXII, 15. — *P. L.*, t. XXXIX; col. 1621.

comme tu dois ressusciter... Tu craignais la mort : il est mort. Tu désespérais de la résurrection : il est ressuscité... Ce qui est ressuscité, c'est ce qu'il a pris de toi pour toi. Ainsi donc c'est ta propre nature qui t'a précédé en lui... Il est monté au ciel le premier et nous y sommes montés en lui ; car cette chair appartenait au genre humain (1). »

Mais, si la destinée du Christ doit être un jour la nôtre, c'est évidemment à condition de passer par les mêmes chemins. « La voie était fermée, mais avant qu'il y passât. Depuis qu'il y est passé, nous n'avons qu'à l'y suivre : son passage l'a ouverte pour nous (2). »

Dans cette imitation du Christ, l'évêque d'Hippone, à qui les horizons dogmatiques sont familiers, se plaît tout d'abord à remonter au fait même de l'Incarnation. « Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous. Rendez-lui la pareille : devenez esprit et habitez en celui qui s'est fait chair (3). » En particulier, le renoncement dont il fait preuve en se dépouillant de sa divinité est un remède pour notre orgueil (4). La mystique bérullienne et sulpicienne, en nous élevant jusqu'à la méditation des états intérieurs du Verbe incarné, ne fait que marcher sur les traces de saint Augustin.

Cependant les leçons peut-être plus accessibles de son humanité durant sa carrière terrestre ne sont pas négligées pour autant. Le Christ est le modèle universel, parce qu'il convient à tous, et le modèle parfait (5). « Si donc nous l'aimons véritablement, imitons-le : c'est le meilleur fruit de l'amour (6). » Et l'évêque d'Hippone

(1) *In Ps.*, LXX, serm. II, 10. — *P. L.*, t. XXXVI; col. 899.
(2) *In Ps.*, LIX, 10; *ibid.*, col. 720.
(3) *Epist.*, CXL, 11. — *P. L.*, t. XXXIII; col. 542.
(4) *Serm.*, LXXVII, 11. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 488.
(5) Voir *Serm.*, XCVI, 9-10; col. 588-589. Cf. *Serm.*, CCCLXII, 7. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1615; *De disc. christ.*, 15. — *P. L.*, t. XL, col. 678.
(6) *Serm.*, CCCIV, 2. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 1395-1398.

prend même la peine d'établir, à l'encontre des pélagiens, que nous pouvons l'imiter malgré son excellence (1). Ce qui nous est d'autant plus facile qu'à ses exemples il ajoute le don de son Esprit et qu'il est lui-même le maître intérieur qui agit en nous (2). Le tout, comme le note finement saint Augustin, est de consentir à suivre le Christ, au lieu de vouloir le précéder (3) : ce qui veut dire que nous devons renoncer à notre arrogance naturelle, pour admettre, en lui donnant notre foi, que nous avons besoin d'être guidés par lui.

A son école, nous apprendrons l'humilité, l'obéissance et le renoncement (4). Les tribulations qu'il a rencontrées nous aideront à voir, comme il l'a fait lui-même, dans les biens éternels le vrai but de la vie (5). Sa mort sur la croix nous inculquera le grand devoir du sacrifice pour nos frères (6). Voilà pourquoi l'évêque d'Hippone invite les fidèles à chercher le Christ présent et vivant dans l'Évangile (7), tout spécialement à méditer pour la reproduire sa Passion dont l'oblation eucharistique est sous leurs yeux le mémorial (8). Ainsi le « corps mystique » a sa part dans cette évocation du Christ qui est le principal ressort de notre vie spirituelle. Mais il l'a plus encore dans les obligations qui en résultent : l'union contractée par le Christ avec la famille humaine nous

(1) *Opus imp.*, IV, 87-89. — *P. L.*, t. XLV; col. 1388-1390.
(2) *In Johan.*, tr. XCIII, 1. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1864; *In Epist. Johan.*, III, 13, *ibid.*, col. 2004.
(3) *Enarr. in Ps.*, LXIX, 4. — *P. L.*, t. XXXVI; col. 868-869.
(4) *In Johan.*, tr. XXV, 18 et XXIX, 8, col. 1605 et 1632 ; *In Ps.*, LV, 4, col. 649.
(5) *Epist.*, CXL, 13 et 28-29. — *P. L.*, t. XXXIII; col. 543 et 550.
(6) *In Johan.*, tr. XLVII, 11 ; col. 1738-1739.
(7) *Serm.*, CXLII, 10. — *P. L.*, t. XXXVIII; col. 784.
(8) *In Ps.*, LXXV, 15. — *P. L.*, t. XXXVI, col. 966; *De civ. Dei*, X, 6. — *P. L.*, t. XLI, col. 283-284.

prescrit de le chercher dans ses membres souffrants et c'est à lui que s'adresse, en définitive, tout ce que nous faisons pour eux (1).

De ces principes et de leurs applications les croyants du XX[e] siècle ne peuvent-ils pas faire leur profit autant que ceux du IV[e] ? Sans rien ajouter aux données de la foi, la parole des grands docteurs dont l'Église est fière leur donne un écho personnel qui peut servir à les faire mieux pénétrer jusqu'à nous. De même que le génie de saint Augustin a jeté sur nos dogmes des lumières que les théologiens s'empressent de recueillir, son œuvre n'est pas moins riche ni moins bienfaisante pour faire voir aux plus simples chrétiens pourquoi et comment ils sont appelés à vivre dans le Christ. Aucun mystique n'a davantage approfondi cette union intime en vertu de laquelle le Christ a voulu faire de nous d'autres « lui-même (2) », ni aucun moraliste affirmé en termes plus nets la redoutable solidarité qui, devant le monde, fait dépendre de notre conduite l'honneur de son nom (3).

Jean Rivière,
professeur à l'Université de Strasbourg.

(1) Voir *Serm.*, IX, 21 ; XXXIX, 6 ; XCV, 7 ; CCXXXIX, 7. — *P. L.* t. XXXVIII ; col. 91, 243, 1130.
(2) *In Johan.*, tr. XXI, 8. — *P. L.*, t. XXXV ; col. 1568.
(3) *Ibid.*, tr. L, 7 ; col. 1760.

Pour lire saint Augustin

Quand on parcourt l'abondante littérature en laquelle s'exprime en ce moment la ferveur, religieuse ou scientifique, suscitée par le XV[e] centenaire de la mort de saint Augustin, on finit par être saturé sans être satisfait. Certes quelques ouvrages sont dignes de maîtres, et plusieurs articles de modeste apparence contiennent une riche substance. Après quinze siècles, l'âme d'Augustin recèle encore des trésors inexploités.

Mais enfin, dans le cas d'Augustin plus qu'en tout autre, après avoir tout lu à son sujet, c'est à lui, à lui-même qu'il faut aller, et, laissant là tout commentaire, se livrer à sa prestigieuse emprise.

Ce fut le bénéfice des méthodes philologiques d'engager l'étudiant, ou le simple lecteur, à bloquer son attention, intellectuelle ou artistique, sur les textes originaux, et de le convaincre qu'un texte renferme toujours des richesses latentes intransmissibles au glossateur. Après avoir bénéficié de toutes les observations historiques, littéraires, doctrinales, le lecteur doit se retrouver devant l'ouvrage comme devant un texte frais et tout neuf. L'érudition, comme jadis les gloses traditionnelles, n'est qu'un instrument qui met son esprit en pleine disposition d'appétit et de lumière, dans une adéquate réceptivité.

Ce qui vaut pour tout maître de la pensée ou de la plume, vaut au maximum pour Augustin. S'il est un texte où l'âme d'un homme se soit le plus entièrement

incorporée à la lettre et au vocabulaire, c'est bien un texte d'Augustin. S'il est un style où sensibilité religieuse, raffinement intellectuel, limpidité contemplative se soient imprégnées jusque dans les fibres du tissu littéraire, c'est le style de cet africain, rhéteur passionné, âme infiniment souple dans son infinie simplicité. C'est à lui qu'il faut aller, et c'est sur ses lèvres qu'il faut recueillir, avec ses mots, sa pensée et son âme.

Il faut lire saint Augustin lui-même. Que du moins son centenaire ait pour nous cet inappréciable bénéfice, humain, chrétien, théologique, contemplatif. Certes, nous sommes loin de mépriser les « introducteurs » à une pensée difficilement accessible par sa hauteur même, et c'est précisément le but de ces notes de signaler les moyens d'accès que des maîtres, avant nous, ont ménagés par leur propre pénétration. Mais que ce soit des moyens d'accès, et que, arrivés au seuil, nous demeurions convaincus que le secret n'est pas encore livré de ce mystère, humain et chrétien, que fut l'âme d'un Augustin.

Autant que possible même, et malgré l'excellence de certaines traductions, c'est à son texte latin qu'il faut recourir, car la forme même de sa phrase et l'agencement de ses mots — irréductibles à une autre langue — retiennent en leur sinuosité comme un frémissement de sa sensibilité et de son imagination. Que la traduction, instrument très utile, même pour ceux qui lisent le latin, ne soit elle aussi qu'instrument et voie d'accès.

*
* *

Pour lire saint Augustin. Lisez-le d'abord parce que vous rencontrerez en cet homme l'un des plus beaux exemplaires d'humanité qui fût jamais. Non point exem-

plaire de puissance : il ne fut que l'évêque d'une petite cité de troisième ordre, sans influence sur la vie sociale et politique de l'empire romain. Ni exemplaire d'équilibre lucide et ordonné : Thomas d'Aquin n'a point ici de rival. Mais il fut la plus humaine des âmes, qui, dans l'expérience des plus humaines faiblesses, conserva, exalta, et fit triompher le sens aigu et tenace de la destinée humaine. Il sut tenir ainsi dans sa rectitude, sans pourtant le mutiler, le plus dévorant appétit de bonheur qui ait consumé cœur humain. Si le monde lui apparaît comme déchiré par la lutte de deux cités rivales, c'est que son âme d'abord est le théâtre d'un drame où la victoire de l'esprit sur la chair n'est que le premier épisode d'une poursuite passionnée du bonheur et de la vérité, du bonheur dans la vérité. Exemplaire de ce que nous devrions être et exemplaire de ce que nous sommes, exemplaire de nos tentations et de nos grandeurs, exemplaire de notre mobilité et de nos immuables amours, sa sincérité d'esprit et de cœur est totale, sans qu'un retour sur soi puisse le faire soupçonner de la moindre complaisance. Sa sensibilité exquise s'épanouit en une telle pureté d'esprit qu'on a pu voir en cette peu commune alliance comme une ressource féminine de son génie.

Son expérience, morale et religieuse, est unique, mais elle fut si profonde qu'elle exprime en lui l'humanité même, et que chacun s'y peut reconnaître. Ses mots, ses cris d'espoir, ses plaintes, sont ainsi devenus des formules où nos âmes trouvent de suite une adéquate expression. « Le sentiment de la misère du péché consolée par la confiance, Augustin l'a exhalé avec une profondeur d'émotion et des paroles saisissantes que nul avant lui n'avait connues; bien plus, par ces confidences intimes, il a atteint si sûrement des millions d'âmes, il a dépeint si exactement leur état intérieur, il a tracé de la confiance

une image si vivante et si irrésistible, que ce qu'il a vécu lui-même a été sans cesse revécu dans le cours des quinze cents ans qui ont suivi » (A. Harnack, *L'essence du christianisme*, trad. franç., p. 273).

Il est l'homme de toujours. Il est aussi l'homme moderne, « le premier homme moderne », a-t-on dit. « Ce n'est peut-être pas un paradoxe de dire que si notre temps veut reprendre et traiter d'une façon indépendante le problème de la religion, il ne doit pas tant se reporter à Schleiermacher ou à Kant, ni même à Luther ou à saint Thomas d'Aquin, qu'à Augustin..... Et en deçà de la religion, le monde moderne trouvera plus d'un point par où il se rattache à Augustin, du moment que, laissant de côté la forme souvent étrange, nous pénétrons jusqu'au fond des choses... Il est des points sur lesquels Augustin est plus moderne qu'Hégel ou Schopenhauer » (R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 4e éd., 1902, p. 244).

Chrétiens, nous devons lire saint Augustin parce que nous trouvons en lui avec une exceptionnelle vigueur les traits distinctifs de la mentalité chrétienne. Si l'angoissant problème de la grâce et de la liberté l'entraîne souvent vers le mystère des décrets divins, son habituelle contemplation se porte vers le Christ, et la source la plus commune de ses émotions oratoires (*Sermones*) est dans la description évangélique des œuvres de Jésus. Le Christ est pour lui la Vérité, non pas la vérité abstraite, mais la Vérité substantielle, concrète, palpable, et tout son appétit de béatitude se satisfait dans un affectueux regard sur le Verbe fait chair. Il a pour ainsi dire renouvelé en lui l'expérience religieuse et le réalisme christologique de saint Paul, de Paul qui avait vu le Sauveur. Il a raffraîchi ainsi une contemplation du Christ qui, chez cer-

tains docteurs grecs, s'était un peu trop spiritualisée de par leurs spéculations sur le Verbe. Dès lors tous les épanchements des mystiques médiévaux et leur familiarité avec l'humanité du Christ s'inspireront de la « religion » d'Augustin.

Comme saint Paul aussi, saint Augustin porte en son âme et en sa chair un des traits propres du chrétien : le sens du péché et de la misère de l'homme sans Dieu. Il n'est pas, dans les siècles de l'histoire du Christianisme, une expérience individuelle qui ait eu autant de répercussion sur l'expression de la pensée chrétienne, que l'expérience douloureuse du fils de Monique. Sous le coup de son impuissance, il a trouvé, il a créé, les formules qui, à tout jamais, exprimeront pour l'homme le mystère de sa déchéance en même temps que la toute-puissance de la grâce de Dieu. Ce n'est pas seulement le dogme de la transcendance et de la gratuité absolue de la grâce qui est désormais ancré dans le symbole de foi, c'est l'esprit même du Christianisme, vie divine dans l'homme pécheur, qui est fixé universellement à travers ce cas unique. Les plus belles pensées de Pascal sont un écho des émotions d'Augustin (Pascal s'en fait gloire), et ceux qui, en plein vingtième siècle, sentent au vif le caractère dramatique de la vie humaine et religieuse, se complaisent dans les « confessions » de ce chrétien du cinquième siècle.

Sans doute, à cause même de la profondeur de cette expérience, les expressions d'Augustin sont souvent unilatérales, et leur réalisme ne se prête pas aux précisions du rationalisme théologique. Une scolastique, maladroite en sa rigidité conceptuelle, pourra au XVII[e] siècle en déduire un pessimisme antichrétien par l'oubli de la bonté miséricordieuse de Dieu et de son Christ. Augustin, lui, malgré l'excès de ses angoisses et l'obscurité du mystère, a toujours cru à l'amour de Dieu.

Par la destinée de ces conceptions augustiniennes dans la théologie chrétienne, on peut déjà mesurer la place d'Augustin dans le développement, spéculatif ou mystique, de cette théologie. Augustin, en effet, par un privilège presque unique, se trouve être à la fois, dans la pensée chrétienne, l'inspirateur de deux courants, facilement divergents, qui, ici, se réclament à juste titre du même maître : mysticisme et scolastique se sont incessamment nourris de la même sève augustinienne. On peut voir là certes la confirmation expérimentale de la magnifique doctrine de saint Thomas selon laquelle la théologie est à la fois spéculative et pratique, et qu'en l'unité supérieure de sa structure elle embrasse sans les trahir la connaissance contemplative du spirituel et l'analyse spéculative du docteur. Augustin en est la vivante preuve. Mais il faut voir aussi ce qu'une telle capacité synthétique suppose dans l'esprit d'Augustin d'ampleur intellectuelle et de profondeur religieuse; il semble que, sans que puisse être prescrit son droit à l'unité, la théologie n'ait jamais ressaisi depuis lors les liens par lesquels se nouent dans la perfection spirituelle ces deux mentalités trop facilement disparates.

Pour évoquer sur un point précis cette plénitude théologale, où la foi s'épanouit selon toutes ses fonctions intellectuelles et affectives, renvoyons à la doctrine de saint Augustin sur l'Église. Elle unit à merveille la conception du corps mystique avec les exigences institutionnelles du catholicisme romain. Les théologiens protestants sont, à leur manière, les témoins de cette synthèse, eux qui d'une part voient en Augustin comme une anticipation de la mystique luthérienne, et d'autre part énumèrent les points par où Augustin est solidaire de ce qu'ils appellent « le catholiscisme vulgaire » (Cf. A. Har-

nack, *Précis d'histoire des dogmes*, trad. franç., p. 291-294). Il est vivement regrettable que beaucoup de théologiens catholiques, dans leur empressement à souligner contre les Protestants l'organisation autoritaire et le dogmatisme hiérarchique de l'Église, aient souvent dissocié l'admirable équilibre spirituel d'Augustin, et bâti leur traité de l'Église hors de son terrain normal surnaturel : la doctrine du corps mystique.

Augustin est encore aujourd'hui maître de théologie, et maître d'une théologie neuve et féconde.

Si, malgré cette prééminence, l'œuvre d'Augustin n'est pas un lieu théologique de valeur absolue, si par son occidentalisme si marqué elle localise inévitablement la Vérité divine de soi transcendante et catholique, si la philosophie platonisante qu'elle utilise ne peut prétendre (pas plus qu'aucune philosophie) à être un instrument adéquat à l'expression de la révélation chrétienne, il est un dernier bénéfice que la lecture d'Augustin nous peut garantir sans réserve : c'est le bénéfice d'une belle jouissance contemplative. Sans doute, sa conception de la *sapientia*, inspiratrice à la fois de la mystique des Victorins et de la théologie de saint Thomas, se prête à des interprétations divergentes; mais son expérience reste un séduisant modèle de contemplation : contemplation d'un esprit cultivé jusqu'au raffinement, contemplation intellectuelle pour qui la vérité est une valeur absolue, contemplation amoureuse dans laquelle la charité enveloppe de son désir puis de sa fruition béatifiante cette saisie de la vérité, contemplation unifiante, qui sait se répandre en œuvres extérieures, d'ascèse ou d'apostolat, sans briser le silence intérieur en lequel elle se doit enfermer.

Augustin est dans l'antiquité chrétienne le modèle le

plus accessible d'une vie contemplative; car la courbe spirituelle de Denys le mystique est trop engagée dans une métaphysique orientale pour être suivie aisément et sûrement par nos esprits occidentaux.

*
* *

Pour lire saint Augustin. Notre curiosité serait vite désemparée et notre appétit énervé, si nous nous jetions sans préparation sur les pages monotones et denses des in-folios où sont alignées les œuvres de saint Augustin. Autant c'est *à lui-même* qu'il faut aller, autant faut-il, pour y aller et pour le joindre, évoquer le paysage spirituel où il vit, connaître les chemins qu'il parcourt, être au fait des techniques — rhétoriques et mentales — où sa souple pensée se meut, instruments délicats qu'il tourne à son usage. Un guide sûr épargnera bien des fausses démarches, et, s'il est discret, nous présentera, sans les déflorer, les mots, les images, les idées, selon leur authentique inspiration.

Voici, pour chacun des aspects de l'activité littéraire de saint Augustin, quels guides se proposent. Nous indiquerons ensuite, avec quelques références à des textes choisis, les ouvrages qui permettent, sans être professionnels, de porter une attention plus pénétrante sur l'un ou l'autre point de la doctrine augustinienne.

Cadre historique et littéraire, philosophie générale, armature théologique : ces trois points de vue nous sont présentés par trois « introducteurs » de première qualité (1).

(1) Ces notes bibliographiques n'ont donc d'autre prétention que de faciliter aux lecteurs français l'accès *pratique* de l'œuvre de saint Augustin, sans avoir à entrer dans les arcanes d'une érudition savante. Les savants savent trouver eux-mêmes leurs bibliographies et leurs instruments de travail!

Pour s'informer plus largement, on utilisera le bulletin d'histoire

Dans son admirable *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient précisément d'honorer d'une de ses plus hautes distinctions, M. Paul Monceaux a consacré plusieurs volumes à l'histoire et à la littérature du Donatisme, le schisme que combattit longuement saint Augustin, schisme religieux que semble avoir corsé et consolidé une tenace résistance régionaliste à l'hégémonie romaine. Tandis que le tome VI étudie la « Littérature donatiste au temps de saint Augustin » (Paris, Leroux, 1922; gr. in-8, 409 pp.), le tome VII décrit la lutte de saint Augustin contre le donatisme (*ibid.*, 295 pp.); en fait, les deux volumes présentent, grâce à un exhaustif dépouillement des œuvres de saint Augustin, une reconstitution de ce violent conflit littéraire et doctrinal, du côté donatiste (t. VI), puis du côté d'Augustin lui-même (t. VII). Sans doute, n'avons-nous là que l'une des tranches de l'activité du Docteur; toujours est-il que, à travers ce cas singulier, nous percevons aisément les traits d'Augustin écrivain polémiste : originalité doctrinale, méthode de discussion, netteté de conception, habileté de l'ordonnance, souplesse, précision, variété, verve. Si l'ouvrage de M. M. requiert une certaine habitude et le goût de l'érudition, il procure à qui le peut aborder le bénéfice d'une très profitable pénétration psychologique. Puissions-nous avoir un travail parallèle sur l'activité littéraire et doctrinale de saint Augustin contre le Pélagianisme.

Une introduction à la philosophie de saint Augustin

des doctrines chrétiennes, qui paraît dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* depuis vingt ans; les publications y sont signalées et recensées, non pas au hasard de la rencontre, mais régulièrement, chaque année. Au point de vue « littéraire », le *Bulletin d'histoire de l'ancienne littérature latine chrétienne*, publié en annexe de la *Revue bénédictine*, est parfaitement tenu.

est sans doute plus nécessaire, s'il est vrai que la mentalité augustinienne, dont l'évocation demeure si facile aujourd'hui encore à une âme religieuse, s'exprime cependant dans un contexte et une élaboration philosophiques auxquels nous ne sommes plus accommodés. La toute récente *Introduction à l'étude de saint Augustin* de M. E. Gilson (Paris, Vrin, 1929; gr. in-8, 352 pp.) vient à point nous fournir, et de la manière la plus séduisante, les moyens de cette opportune accommodation. Grâce à la souplesse, spirituelle et historique à la fois, de sa méthode, M. Gilson a su présenter organiquement la pensée de saint Augustin sans la raidir ni la morceler; il en dégage habilement les lignes génétiques et les thèmes directeurs, en même temps qu'il interprète dans leur détail les théories psychologiques ou cosmologiques engagées dans cette trame subtile. Historien du moyen âge, il reporte sur l'augustinisme de saint Augustin les bénéfices de la familiarité qu'il a contractée avec l'augustinisme médiéval; et cela donne à son ouvrage, en même temps qu'une nouvelle garantie, un intérêt de plus pour ceux qui se complaisent dans la fécondité de l'augustinisme.

Bien des éléments de la théologie augustinienne se trouvent déjà fortement éclairés par l'analyse de cette infrastructure philosophique. Ici comme ailleurs, en effet, la philosophie vient féconder intimement la théologie, et, tout en restant au service de la connaissance du révélé, donner à cette théologie sa structure et son orientation spirituelle. La doctrine de la grâce de saint Augustin est déjà tout entière dans sa philosophie de la créature. Cependant, pour s'orienter sans accident dans cette théologie et en faire un premier inventaire, on pourra recourir à un troisième introducteur, le P. Portalié, qui, dans son magistral article du *Dictionnaire de théologie catho-*

lique (t. I, col. 2268-2472), a présenté un exposé un peu sec, mais limpide, et, sauf un ou deux points, très exact, des thèses de la théologie augustinienne.

Avant d'en venir, ainsi muni, à des lectures un peu précises de saint Augustin, il y a une dernière documentation dont il faut se pourvoir, et sans doute est-ce à la fois la plus importante et la plus attrayante : c'est celle qu'Augustin fournit sur lui-même. Car Augustin a fait lui-même l'histoire intérieure de son âme : ses *Confessions* — aveu de faute, mais surtout exaltation (*confiteri*) de la grâce divine — sont, non seulement un chef-d'œuvre littéraire qui créa (ou à peu près) le genre autobiographique, mais aussi un témoignage émouvant de sincérité spirituelle et le compte-rendu d'une admirable expérience religieuse.

Pour mieux lire les *Confessions*, on utilisera, même qui est accoutumé à la langue latine, la traduction française de M. P. de Labriolle, dans la collection Budé (Paris, « Les Belles Lettres », 2 vol., 1925-1926 ; in-12, xxxiii-408-412 pp.; avec texte latin établi par P. de L.). Tout en serrant de très près le texte, jusqu'à conserver parfois le jeu de mot ou l'affinité sonore où se complaît Augustin, cette traduction est souple, aérée, délectable : rare réussite en un genre ici particulièrement difficile.

La traduction antérieure de Dom Gougaud (Paris, Crès, 1923) se recommande par sa vigoureuse simplicité, au dire de M. de Labriolle; elle ne donne cependant que la partie proprement autobiographique.

Rappelons aussi pour mémoire la traduction, ou plutôt la paraphrase, d'Arnauld d'Andilly (Paris, 1649) (1).

(1) Les *Retractationes* sont, elles aussi, un examen de conscience, mais l'examen de conscience de l'écrivain. Cette courte série de remarques et corrections ne présente pas beaucoup d'attrait pour un

On profitera, en cette occasion, de l'introduction où M. de Labriolle met au point, avec une sûre érudition et une psychologie très nuancée, le problème de la valeur des *Confessions* comme témoignage de l'auteur sur sa conversion. Ce problème avait été à nouveau soulevé, en France, par M. P. Alfaric, dans son ouvrage sur *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris, Nourry, 1918; gr. in-8, x-556 pp.).

M. Alfaric ne se contentait pas d'ailleurs de grossir le contraste entre les *Dialogues* philosophiques (contemporains de la conversion) et le récit (bien postérieur) des *Confessions*. Il proposait une courbe nouvelle de l'évolution d'Augustin, qui serait passé en réalité par trois étapes très différentes : manichéisme, néoplatonisme, catholicisme, pour aboutir à l' « augustinisme » : sa conversion, en 386, n'aurait été en fait qu'une conversion philosophique au néoplatonisme. Cette thèse ne peut être acceptée; du moins a-t-elle fourni à M. A. l'occasion d'un excellent exposé du manichéisme et de la critique par laquelle Augustin s'en est libéré.

Sur la réalité et la portée de la conversion chrétienne, on lira l'ouvrage un peu pâle, mais solide et avisé, du P. Boyer : *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920; in-8, 233 pp.), et on y trouvera les renseignements bibliographiques ou littéraires opportuns. Cf. aussi les longs articles de M. H. Gros, dans le *Supplément* de *La Vie Spirituelle* : *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*, 1926, mai, pp. [1]-[18]; juin, pp. [66]-[88];

lecteur ordinaire. Elles ont pourtant un intérêt réel, non seulement pour l'histoire littéraire d'Augustin, mais aussi pour la connaissance de sa psychologie. Cf. J. de Ghellinck, *Les Rétractations de saint Augustin, examen de conscience de l'écrivain*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1930, pp. 481-500.

nov., pp. [15]-[55]; 1927, mars, pp. [168]-[177]; juillet, pp. [259]-[314].

A partir de cet épisode central de la conversion, c'est toute la vie de saint Augustin qui s'éclaire. M. Louis Bertrand a mis sa connaissance de l'Afrique et toute la somptuosité de sa prose sonore dans le récit de cette vie (*Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1913); mais, pour connaître Augustin, sans doute faut-il un affinement spirituel auquel l'imagerie pesante et profane de notre romancier ne pouvait atteindre. En tout cas, cette biographie fameuse laisse presque en entier de côté, dans son héros, l'évêque pasteur et le théologien : ce sont bien des richesses à récupérer.

L'ouvrage du P. P. Guilloux, S. J., *L'âme de saint Augustin* (Paris, de Gigord, 1921) pourra nous aider à récupérer une partie de ces richesses : ouvrage facile et fin; mais la rhétorique agréable de ce jésuite distingué ne peut saisir et traduire la vigueur intellectuelle, volontaire, affective, conquérante, du grand Augustin.

La biographie banale d'A. Hatzfeld (Coll. « Les Saints », Paris, Lecoffre, 1898) ne comble pas la lacune. Nous attendons encore en France (1) l'historien qui, à la fois érudit, psychologue et théologien, nous donnera une biographie digne de son objet (2).

(1) Les biographies parues en d'autres pays sont, elles aussi, loin de donner toute satisfaction : G. von Hertling, *Augustin. Der Untergang der antiken Kultur*, Mainz, 1902; A. Egger, *Der hl. Augustinus*, München, 1904; W. Thimme, *Augustin, ein Lebens- und Charakterbild am Grund seiner Briefe*, 1910; W. Montgomery, *St. Augustine. Aspects of his life and thought*, London, 1914; G. Papini, *S. Agostino*, 1929.

(2) Comme sources de la biographie d'Augustin, nous avons, outre les *Confessions* et les *Rétractations*, la *Vita* de Possidius, le disciple et l'ami d'A. (sur lequel cf. Monceaux, VII, pp. 58-62), écrite peu après 430. Elle est éditée dans la *Patr. latine*, XXXII, col. 33-66. H. T. Weiskotten en a donné une édition critique (Princeton, 1929). Traduction française dans les *Œuvres de saint Augustin*, par Péronne, Ecalc et Vincent (Paris, 1870; t. I).

L'édition la plus accessible des *Opera omnia* de saint Augustin est celle des Bénédictins, publiée à Paris de 1679 à 1700 (11 vol. in-folio), et reproduite avec quelques améliorations de détail dans la Patrologie latine de Migne (t. XXXII à XLVII). Assez facilement encore on trouve dans le commerce cette portion de la Patrologie, de présentation typographique suffisante et de format maniable. On sait que le texte établi par les Bénédictins demeure excellent dans l'ensemble (1).

L'édition critique entreprise par le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Vienne est encore loin d'être complète. Divisée en plusieurs sections (écrits philosophiques, écrits scripturaires, sermons, lettres, traités théologiques, écrits antipélagiens, etc.), elle comporte actuellement, dans ces diverses sections simultanément entreprises, une vingtaine de volumes. Signalons au moins les *Confessions* (éd. Knöll, 1896), les *Rétractations* (éd. Knöll, 1902), les *Lettres* (5 vol., éd. Goldbacher, 1895-1923), le *De civitate Dei* (2 vol., éd. Hoffmann, 1899-1900).

Deux traductions françaises ont été faites : par MM. Poujoulat, Raulx, etc. (Bar-le-Duc, Guérin, 1864-1873, 17 vol. in-4), et, avec texte latin, par MM. Péronne, Ecalle, etc. (Paris, Vivès, 1869 et ss., 34 vol. in-4).

M. L. Bertrand a publié un choix de textes : *Les plus belles pages de saint Augustin*, Paris, 1912. Recommandé. Un autre recueil a été publié (mais sans références aux œuvres de saint Augustin) par le P. Tonna-Barthet, O. S. A., sous le titre *La vie chrétienne* (Paris, Bonne Presse).

(1) Pour mémoire, mentionnons l'édition des théologiens de Louvain, parue en 1576-1577, réimprimée en particulier de 1631 à 1651 en sept volumes in-folio.

Les *Concordantiae augustinianae*, de D. Lenfant, O. P. (2 gros vol. in-fol., Paris, 1656-1665), concordance verbale plutôt que doctrinale, peuvent servir utilement de table générale et faciliter l'intelligence de la terminologie.

Peut-être pourra-t-on choisir comme premier objet de lecture, dans cette œuvre immense, après les *Confessions*, l'opuscule *De beata vita* et les *Soliloquia*. Sans doute ces dialogues ont été composés au moment de la conversion et sur des thèmes philosophiques; mais ils expriment déjà, et dans toute leur fraîcheur, les traits de l'âme d'Augustin : l'appétit de la béatitude, le désir de connaître Dieu et l'âme. Le premier chapitre de l'*Introduction* de M. Gilson facilitera l'intelligence de ces textes (tous deux dans le tome 32 de la Patr. lat., col. 959-976, 869-904) (1).

Dans le dialogue, quelque peu postérieur (389), *De magistro* (P. L., 32, col. 1193-1222), on lira les chapitres 8 à 14, qui nous montrent dans le Verbe le vrai maître, le maître intérieur : psychologie et pédagogie de la connaissance, en même temps que premier point de la spiritualité augustinienne. Cf. Gilson, *op. cit.*, pp. 88-103; et, sur la fameuse théorie de l'illumination, parfaite mise au point, pp. 103-125. On sait que saint Thomas a repris, pour son compte et à sa manière, le même thème dans sa question *De magistro* (Quest. disp. *De veritate*, qu. 11, a. 1).

(1) Trois opuscules, d'une savoureuse piété, ont été publiés et circulent encore sous le nom de saint Augustin : un *Liber soliloquiorum animae*, des *Meditationes* et un *Manuale*. Les *Soliloquia* de cette compilation (qui ne remonte pas au-delà du XII[e] siècle) comportent un choix de beaux textes empruntés aux vrais *Soliloques* et aux *Confessions*. L'édition des Bénédictins (*P. L.*, XL, col. 863-898) signale la provenance de chaque morceau.

Nous sommes ainsi amenés à l'un des points cardinaux de la synthèse augustinienne : l'idée de vérité. Vérité subsistante de Dieu, vérité illuminatrice des intelligences, vérité des êtres, Verbe divin et lumière participée : saint Augustin croise sans cesse ces considérations, qui toutes s'achèvent en une élévation mystique vers Dieu. Cf. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 45 (P. L., 40, col. 28-29) ; *De doctrina christiana*, II, 38 (P. L., 34, col. 61-62) ; *Confessiones*, IX, 4 (P. L., 32, col. 768); *In Joannem*, tr. 19, n. 12-13 (P. L., 35, 1549-1551); etc. Ouvrage à lire : C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (Paris, Beauchesne, 1921; in-8, 272 pp.); mais, pour corriger le concordisme qu'il tend à maintenir entre thomisme et augustinisme, et, plus généralement, pour juger sainement de la controverse S. Thomas-S. Augustin, voir les « réflexions » de M. Gilson dans les *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, t. I, pp. 371-383.

Si nous mentionnons maintenant le *De utilitate credendi*, ce n'est pas que, après avoir étudié la philosophie de saint Augustin, nous passions, par une apologétique de la foi, à une théologie. Ce classement moderne des disciplines est entièrement étranger non seulement aux œuvres d'Augustin, mais à son esprit même. La doctrine de saint Augustin s'établit d'emblée sur un plan transphilosophique, et la spéculation rationnelle comme la défense de la foi n'ont place qu'à l'intérieur d'une unique sagesse chrétienne. Cette sagesse « débute par un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation ».

Cela n'est pas pour diminuer l'intérêt du *De utilitate credendi* (P. L., 42, col. 65-92), qui contient, avec une

première esquisse du récit des *Confessions*, une défense de la méthode d'autorité dans la recherche de la Vérité. Composé pour défendre un ami contre la séduction du rationalisme manichéen, sous laquelle Augustin était demeuré pendant dix ans, cet opuscule garde sa force pour manifester à l'esprit moderne « la nécessité de croire ».

Le premier chapitre du livre de Mgr Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* (Paris, Gabalda, 1920), contient une excellente analyse de notre opuscule. Un chapitre de M. Gilson (*op. cit.*, pp. 31-43) l'exploite également, et éclaire par lui la fameuse formule : *Crede ut intelligas.*

Le plus bel exercice qu'ait fait Augustin de sa foi, dans le domaine de la spéculation théologique, est, sans doute, la recherche qu'il a menée inlassablement pendant quinze ans sur le mystère de la Trinité. Son *De Trinitate* reste laborieux dans sa composition et dans son style; et l'agilité avec laquelle Augustin retourne en tous sens ses subtiles analogies psychologiques, aboutit en définitive, quoique non sans belle lumière, à un aveu d'obscurité. C'est cependant un chef-d'œuvre, et toute la théologie occidentale en demeure héritière. Il suffit, en le lisant, de se tenir dans la discrétion d'une saine méthode théologique; il faut aussi se rappeler que cette systématisation, si cohérente soit-elle, si décisive ait-elle été pour les formules latines du dogme, reste relative, et que l'Orient chrétien a construit de toute autre manière sa théologie de Dieu Trinité.

La portion la plus intéressante du *De Trinitate* (P. L., 42) est la deuxième partie (livres VIII-XV). On lira surtout les livres IX et XV. Un guide est indispensable : l'article du *Dict. de Théol.* du P. Portalié donne les

grandes lignes, col. 2346-2351. Pour qui ne peut atteindre le savant et pesant ouvrage de M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, Aschendorff, 1927; in-8, XXVI-432 pp.), cf. Gilson, op. cit., le chap. sur « l'image de Dieu », pp. 279-292. Enfin et surtout on méditera les pages où le P. Gardeil renouvelle l'étude de saint Thomas en faisant fructifier toute la sève augustinienne qu'avait absorbée la synthèse thomiste sur ce point : *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris, Gabalda, 1927), t. I, pp. 50-130; t. II, pp. 281-312.

Les *Élévations à Dieu sur tous les mystères* de Bossuet exploitent dans leur langue incomparable ces mêmes thèmes augustiniens.

Noverim te, noverim me. Après Dieu, l'homme. Le nœud de son mystère est dans le péché originel, en face duquel va être doublement magnifiée la grâce toute gratuite de Dieu. L'austère naturalisme de Pélage a tellement heurté Augustin que, pendant vingt ans, il ne cessera de tenir la plume contre les adversaires de la grâce. Il est difficile de choisir quelques textes dans cette abondante littérature, où la polémique est cause de prolixité.

Le *De gratia Christi et de peccato originali* (P. L., 44, col. 359-410) sera peut-être le traité le plus accessible; composé aussitôt après la condamnation de Pélage, et avant les interventions agaçantes de Julien d'Eclane, il a moins que les autres les inconvénients d'un écrit de circonstance. Le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (P. L., 40, col. 101-148) a l'avantage analogue d'exposer avec sérénité la doctrine de la grâce et de la prédestination; et c'est un beau commentaire des textes de saint Paul aux Romains.

Pour guide, cf. PORTALIÉ, loc. cit., col. 2375-2408,

mais en observant que, sur la doctrine de la prédestination, l'exposé est faussé par le souci extrahistorique de fidélité au molinisme. Sur le péché originel, cf. J. B. Kors, O. P. *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources, la doctrine* (Paris, Vrin; épuisé).

L'*Enchiridion, seu liber de fide, spe et caritate* est le meilleur exposé synthétique de la pensée d'Augustin. Il faut le lire et l'étudier. Il est accessible, en dehors de la P. L., 40, col. 231-290, dans des éditions spéciales, par ex. l'édition d'O. Scheel, dans la très pratique collection de textes de Krüger (Tübingen, Mohr; 2 mk.), où l'on trouve aussi le *De catechizandis rudibus* (1 mk. 40), opuscule plein d'opportune psychologie à l'usage des prédicateurs et des catéchistes.

Toute la morale de saint Augustin s'organise autour de ces deux pôles : le désir du bonheur et le fait du péché. Ouvrage d'ensemble : J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Fribourg-en-Br., Herder, 2e édition, 1929; 2 vol., XII-442 et VIII-432 pp.). Plus accessible, et limité à l'ordonnance philosophique de cette morale (y compris la morale sociale), B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin* (Paris, Rivière, 1925; in-12, 250 pp.).

Sur un point particulier, lire le meilleur traité que nous ait livré l'antiquité chrétienne sur le mariage : *De bono conjugali* (P. L., 40, col. 373-386).

Dans le domaine de l'ascèse, on relira la fameuse règle dite de saint Augustin (P. L., 32, col. 1449-1452), adaptation d'une lettre à des moniales, code de vie régulière admirable de fermeté et de discrétion. Ce fut à travers les siècles le pendant de la *Regula* de saint Benoît. Cf. P. Schroeder, *Die Augustinerchorherrenregel. Entstehung, kritischer Text und Einführung der Regel*, dans

Archiv. für Urkundenforschung, 1926, pp. 271-306, et B. Capelle, O. S. B., *L'Épître 211e et la Règle de saint Augustin*, dans *Anal. Praemonstr.*, 1927, pp. 369-378.

Élargissant notre perspective au-delà même de la vie sociale et politique (cf. G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Plon, 1927; in-8, VII-482 pp.), nous entrons dans la philosophie de l'histoire. Dans son *De civitate Dei*, Augustin déborde le problème particulier de la providence sur l'empire romain, et décrit la destinée surnaturelle du monde. « La *Cité de Dieu* est considérée comme l'ouvrage le plus important du grand évêque; le sujet si vaste embrasse l'universalité des problèmes qui tourmentent l'esprit humain, et l'auteur y prodigue les vues profondes et originales. Ce livre, avec les *Confessions*, mérite une place à part : les autres œuvres intéressent surtout les théologiens, celles-ci appartiennent à la littérature générale et passionnent toutes les âmes... L'érudition d'Augustin serait aujourd'hui en retard; mais, quoi qu'on en ait dit, ses vues générales dominent même les faits et les peuples qu'il n'a pas connus » (E. Portalié).

On aura, en dehors de la P. L., 41, col. 11-804, plusieurs éditions spéciales; dans la collection Teubner, par Dombart, en 2 petits volumes (Leipzig, 4e éd., 1928-1929, XXXIV-599 [lib. I-XIII] et XXII-635 [lib. XIV-XXII] pp. in-16); en Angleterre, l'édition (avec introduction et appendices doctrinaux) de J. E. C. Welldon (Londres, S. P. C. K., 1924; 2 vol. in-8, LXI-508 et 707 pp.; 42 sh.). Plusieurs traductions françaises, en particulier celle de L. Moreau, 3 vol., avec texte latin, Paris, Garnier, de prix très abordable (1).

(1) Lire, à cette occasion, Hardy, *Le « De civitate Dei », source principale du « Discours sur l'histoire universelle »*, Paris, Leroux, 1913.

Les controverses avec les Donatistes et avec les Pélagiens fournirent à saint Augustin maintes occasions d'exposer sa pensée sur l'Église. Cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1920; in-12, VIII-555 pp.; ouvrage de première valeur. On ne manquera pas de méditer les textes émouvants sur la maternité de l'Église (loc. cit., pp. 269-276) et sur le corps mystique du Christ.

Pour apprécier les richesses doctrinales de saint Augustin dans sa théologie du Sauveur, on lira l'excellent travail de M. J. Rivière sur *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, Paris, Gabalda, 1928; gr. in-8, 115 pp.

Nous avons réservé pour la fin la doctrine spirituelle de saint Augustin, où son expérience et sa spéculation trouvent leur unité et leur plus parfaite expression. Il est à présumer que cette expression restera inadéquate à cette expérience, non seulement parce qu'il en est ainsi en toute connaissance expérimentale, mais parce que, à cette période primitive de la théologie, on ne possédait pas les formules précises selon lesquelles aujourd'hui se posent « les problèmes mystiques ». L'historien et le théologien doivent en tenir compte, pour la bonne méthode et la probité de leur travail, sans que cependant le spirituel laisse échapper les bénéfices et les leçons d'une telle expérience. Peut-être le P. F. Cayré, dans son bel ouvrage sur *La contemplation augustinienne* (Paris, Blot, 1927; in-12, XII-337 pp.), n'a-t-il pas su toujours, malgré ses intentions, coordonner parfaitement les deux points de vue; son exposé reste cependant un très bon guide doctrinal.

Les chapitres de M. Pourrat, dans son histoire de *La*

spiritualité chrétienne (Paris, Gabalda, 192 ; t. I, pp. 270-343) seront aussi précieux, ainsi que les paragraphes concis et fins du P. Viller dans son petit ouvrage sur *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Paris, Bloud, 1930; pp. 140-151).

Dom C. Butler définit à merveille le sens et l'esprit de la contemplation augustinienne, son rôle terminal, sa valeur absolue. Cf. *Western Mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life* (London, Constable, 1922 ; in-8, XIII-344 pp.).

Si enfin l'on veut, au-delà de ces simples descriptions, avoir la « science » de cette contemplation et l'explication théologique de cette expérience, on étudiera l'ouvrage, déjà cité, du P. Gardeil : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Pour être assumée ici dans une synthèse thomiste, la pensée propre de saint Augustin n'en est pas moins profondément pénétrée et exactement interprétée.

C'est sans doute dans les *Confessions* qu'on trouvera les plus beaux textes d'Augustin sur son expérience. A côté de ces « élévations », on méditera les développements sur la foi et sur la charité qui remplissent plusieurs *Tractatus in Joannem* (P. L., 35). Le progrès de l'âme dans l'ascension vers Dieu par l'épanouissement contemplatif, est décrit dans l'*Enarratio in Psalmum XLI* (P. L., 36, col. 464-476).

On aura garde de traiter à part, comme médiocrement chrétiens, les textes dans lesquels les schèmes néoplatoniciens soutiennent la montée de l'âme vers Dieu. Ils ont eux aussi, quoi qu'on en ait dit, une belle valeur contemplative. La contemplation ne serait-elle donc chrétienne que dans la mesure où elle exclut l'usage d'une philosophie?... Augustin serait fort surpris par une

pareille dichotomie, et par le souci qu'ont certains de savoir s'il parle en chrétien ou en philosophe.

Pour lire saint Augustin, il a fallu se résoudre à choisir, et l'on ne peut choisir sans vouloir encore choisir autre chose. Avant de résister à entraînement, signalons au moins les *Tractatus in Joannem*, comportant 124 homélies prononcées par l'évêque pour son peuple (P. L., 35, col. 1379-1976), et les *Lettres*, dont certaines sont d'une rare densité doctrinale (P. L., 33, et l'édition de Vienne mentionnée plus haut). On lira à ce propos un article savoureux de Dom DE BRUYNE sur la manière dont Augustin composait et publiait ses lettres : *Notes sur les lettres de saint Augustin*, dans *Rev. d'Hist. Eccl.*, 1927, pp. 523-530.

Le Saulchoir.

M.-D. CHENU, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

TABLE DES MATIÈRES

	A la gloire de saint Augustin : Encyclique *Ad salutem*	5
A.-M. Jacquin	Saint Augustin : l'homme	15
P. de Labriolle	L'âme de saint Augustin	45
Possidius	La vie de saint Augustin à Hippone	62
B. Roland-Gosselin	Le combat chrétien selon saint Augustin	71
R. Garrigou-Lagrange.	Les Dons du Saint-Esprit chez saint Augustin	95
J. Rivière	Notre vie dans le Christ selon saint Augustin	112
M.-D. Chenu	Pour lire saint Augustin	135

Imprimerie E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne). — 7-30